
3 1761 06426450 0

G. Wolterstorff. Osterburg 1848.

Das Buch ist recensirt im Zimmermann'schen Literaturblatt zur Allgemeinen (Darmstädter) Kirchenzeitung 1849. Nr. 42–44. (6. 9. u. 11. April), – unterzeichnet: Lehr. p. 337–359. Schlußurtheil des Recensenten (p. 359): „Obgleich ich sehr wesentlich von Herrn Weitzel abweiche und seinen Schritt in dieser Hauptverhandlung für verfehlt ansehe, so wünsche ich — — daß seinem Buche [illegible] zu [illegible]" u. s. w. — —

Eine gründliche Erörterung des Passahstreits im 2. Jahrh. und schlagende Widerlegung der ganz verfehlten Grundvoraussetzungen und Resultate dieser Weitzel'schen Schrift ist die Abhandlung von Ad. Hilgenfeld: „Der Passahstreit und das Evangel. Johannis, mit Rücksicht auf Weitzels Darstellung", in Baur u. Zeller Tübing. Theol. Jahrbb. 1849. Heft 2. p. 209–281. —

Der Grundirrthum dieser Weitzel'schen Schrift ist die Annahme, daß die Quartadecimaner den 14. Nisan – den 14. – als Todestag Jesu gefeiert haben. Hiermit hängt die andere [illegible] zusammen, daß diese Feier [illegible] [illegible], u. daß daher das Fest [illegible] mit der [illegible] [illegible] des Todes Jesu als des wahren Passahlammes [illegible] [illegible] gewesen ist. Damit geht die [illegible] [illegible] [illegible] Todestages Jesu [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] Hand in Hand, daß diese Feier [illegible] [illegible] [illegible], – [illegible] in strengem Gegensatz [illegible] [illegible], als die Melito [illegible] [illegible] Apollinaris [illegible] [illegible] [illegible]. Darauf [illegible] [illegible] [illegible], u. als müßte man von dem kleinasiatischen [illegible] [illegible] [illegible] des 2. Jahrh. [illegible] [illegible], [illegible] zu [illegible] [illegible] in Laodicea [illegible]. – [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible], [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]; [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] Hypothesen [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] hingegeben hat. — W.

Hilgenf. Zeitschr. 1858, 298 f.
[illegible] 106 f
[illegible] f

Die christliche Passafeier

der

drei ersten Jahrhunderte.

Die
Christliche Passafeier
der
drei ersten Jahrhunderte.

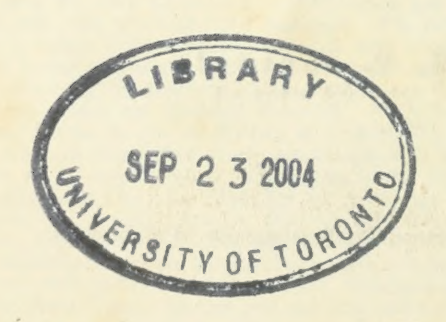
Zugleich ein Beitrag
zur Geschichte
des Urchristenthums und zur Evangelienkritik.

Von
K. L. Weitzel,
Diakonus in Kirchheim u. Teck.

Mit einem Anhange: Die Passafragmente im Originaltext.

Pforzheim,
Flammer und Hoffmann.
1848.

ὍΟς δ' ἐλέγχει μετὰ παῤῥησίας, εἰρηνοποιεῖ.
Clemens Al. Strom. II, 1.



Vorwort.

Mit dieser Arbeit ist der Verfasser auf einen Kreis urchristlicher Studien wieder zurückgekommen, auf welchem er sich schon vor sechzehn Jahren mit Vorliebe bewegte und dem er zum Theil seinen theologischen Standpunkt verdankt. Eine gekrönte Preisschrift über die Clementinen, welche ich in der von mir beabsichtigten erweiterten Gestalt, durch andere Berufsarbeiten gehindert, wiederholter Aufforderungen ungeachtet, leider bisher nicht zum Druck fördern konnte, später einige Abhandlungen über urchristliche Unsterblichkeitslehre (Studien und Kritiken von Ullmann und Umbreit, 1836, 3. 4. Stirm, Studien der württemb. Geistlichkeit, 1837, IX, 2. 1838, X, 1) waren damals einzelne Ergebnisse meiner Untersuchungen. Kirchenamt und Seelsorge forderten seitdem meine Zeit und Kraft in solchem Maße, daß ich an eine literarische Arbeit über jene Probleme, so sehr sie mich fortwährend beschäftigten, nicht denken konnte. Seit einem Jahr dazu wieder mehr in der Lage, beginne ich mit einer Monographie über den Gegenstand, den Neander mit Recht einen der dunkelsten der christlichen Alterthumskunde nennt. Die vorliegende Arbeit kommt somit einem Bedürfniß der Wissenschaft entgegen, und das um so mehr, da die Erscheinung, welche sie zu lichten sucht, auch in den theologischen Kämpfen der Gegenwart eine unerwartete Bedeutung erlangt hat. Die Mitgabe des Textes der Haupturkunden wird, hoffe ich, den Werth des Buchs erhöhen, seine Prüfung erleichtern. Daß da, wo die Untersuchung in die allgemeine Entwicklungsgeschichte der ersten Jahrhunderte und in die Evangelienkritik eingreift, Manches nur kurz angedeutet worden ist, kann nicht befremden. Es liegt in der Natur einer solchen Monographie, daß sie keine umfassende Evangelienkritik und eben so wenig eine complete Kirchengeschichte der

Zeit sein kann, aus deren Zusammenhang sie ihre Erscheinung nimmt; während sie es andererseits nicht umgehen darf, auf die Fäden hinzuweisen, durch welche ihr Objekt mit andern gleichzeitigen Erscheinungen verknüpft ist, und es nicht umgehen kann, die allgemeinen Anschauungen durchblicken zu lassen, unter denen sich dem Verfasser der ganze Zusammenhang der Erscheinungen darstellt. Kritische Bemerkungen über einzelne Zeugnisse, ihre Glaubwürdigkeit rc. wird man hier nicht viele finden. Nicht solche Bemerkungen sind es, was bei derlei Untersuchungen entscheidet, sondern der in sich zusammenhängende organische Complex des Ganzen, durch welchen das Unglaubwürdige als heterogenes Element, als handgreiflicher Widerspruch von selbst ausgestoßen, das Wahre und Wirkliche aber als homogenes Glied des Ganzen bewährt und durch den Zusammenhang, in den es tritt, zur evidenten Gewißheit erhoben wird.

Im Uebrigen mag die Schrift durch ihren Inhalt für sich selber das Zeugniß ablegen, daß sie eine Frucht von dem Baume frischer, an keine menschliche Auctorität sich bindender Quellenforschung ist, und als solche sei sie denn auch den einsichtsvollen und wahrheitsliebenden Männern der Gegenseite in den Schoß gelegt. Möge sie dabei vor Dem, der die Wahrheit selbst ist, da stehen, nicht als Holz, Heu und Stoppeln auf den guten Grund gebaut, welche das Feuer verzehrt, sondern als Gold und Silber, das durch's Feuer bewährt wird. Möge es ihr zu Seiner Ehre und unter Seinem Beistande gelingen, durch möglichste Aufhellung der noch immer so dunklen Geschichte der ältesten Passafeier auch zu jener neuen tiefern Auffassung der ursprünglichen normativen Bildungsepoche unserer Kirche, welche die theologische Aufgabe der Gegenwart ist, zu einer richtigen Erkenntniß der Einheit und Mannigfaltigkeit im geschichtlichen und dogmatischen Bewußtsein ihrer ersten hochbegnadigten Rüstzeuge und zu einem objektivern kritischen Urtheil über die authentischen Erzeugnisse der Apostelzeit und des Apostelkreises in ihrem geringen Theile mitzuhelfen.

Kirchheim u. Teck, den 1. September 1847.

Der Verfasser.

Inhalt.

Dritter Abschnitt.
Fortentwicklung und Abschluß.

Vierter Abschnitt.
Der Passastreit und die Evangelienkritik.

Einleitung.

Die Passastreitigkeiten, welche in der christlichen Kirche, besonders des zweiten Jahrhunderts, sehr lebhafte Bewegungen hervorriefen, haben neuerdings durch den Zusammenhang, in welchen sie mit der Evangelienkritik gekommen sind [1], eine erhöhte Bedeutung gewonnen. Wiederholt sind daher in den letzten Jahren die wenigen Bruchstücke, die von der ziemlich reichhaltigen Passaliteratur des zweiten und dritten Jahrhunderts sich erhalten haben, nach verschiedenen Seiten hin untersucht und erläutert worden. Man ist nicht mehr wie früher dabei stehen geblieben, nur die Streitfrage selbst, um die es sich handelte, zu bestimmen: man hat die Motive in Betracht gezogen, aus welchen der Streit hervorging, die Richtungen, auf welchen er beruht, die moderne Kritik hat ihm eine dogmatische Wichtigkeit zugeschrieben, hat ihn als einen neuen Beleg dafür betrachtet, daß die christliche Kirche noch gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts großentheils ebionitisch gewesen, hat ihn als ein Glied in der Reihe jener Kämpfe, durch welche das Christenthum erst spät sein eigenthümliches Wesen aus der Schale des Judenthums losgewickelt, ihrem angenommenen geschichtlichen Systeme einverleibt. Man hat die kleinasiatische Festobservanz als eine willkommene, sich von selbst darbietende Waffe gegen das Johanneische Evangelium gekehrt. So bestimmt die Ergebnisse dieser neuesten Forschungen zu sein scheinen, gleichwohl sind sie bei der abgebrochenen Kürze und geringen Zahl der auf uns gekommenen Urkunden noch so unsicher, daß selbst von Männern wie Apolinaris noch nicht einmal das ausgemacht ist, auf welcher Seite sie

[1] Vergl. Dr. Bretschneider, Probab. S. 109 ff. Dr. Schwegler, der Montanismus und die christliche Kirche des zweiten Jahrhunderts, 1841, S. 191 ff. Dr. Wieseler, chronologische Synopse der vier Evangelien, 1843, S. 368 ff. Dr. Baur, über die Composition und den Charakter des Johanneischen Evangeliums in Zeller's theolog. Jahrbüchern, 1844, Heft 4, S. 638 f. Dr. Schwegler, das nachapostol. Zeitalter in den Hauptmomenten seiner Entwicklung, 1846, Band II, S. 352 ff. u. A. Dr. Bleek, Beiträge zur Evangelienkritik, 1846, S. 157. Ebrard, das Evangelium Johannis und die neueste Hypothese über seine Entstehung, 1845, S. 114 f. Baur, Bemerkungen zur Johanneischen Frage in Zeller's theolog. Jahrbüchern, 1847, Heft I, S. 89 ff.

standen. Auch im Interesse der Evangelienkritik dürfte es daher an der Zeit sein, dieser Unsicherheit durch eine neue umfassende Untersuchung so viel als möglich ein Ende zu machen. Vielleicht könnte gerade diese, weniger durch ihren nächsten Gegenstand eine äußere Cultfrage, als durch die deutlichen Spuren, welche eben hier, wie kaum bei einer anderen, bis in die apostolische Zeit hinauf führen und als Symptom der gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts immer gewaltiger auftretenden katholischen Bestrebungen merkwürdige Erscheinung ein unerwartetes Licht auf die innere Geschichte der apostolischen Zeit werfen, welche durch manche neuere Forschung mehr getrübt als aufgehellt worden ist.

Beginnen wir damit, den kleinen Schatz von Urkunden und Berichten zu überschauen, auf den wir mit unseren Nachforschungen verwiesen sind, um sie vor Allem, was gewiß nicht zum Vortheil der Untersuchung bisher außer Acht geblieben ist, nach Inhalt und Zeit in zusammengehörige Massen abzutheilen. Einen sicheren Anhaltspunkt bietet uns hiebei die jüngste Urkundenreihe aus dem dritten und vierten Jahrhundert. Den Mittelpunkt der Passastreitigkeiten dieser späteren Zeit bildet die Nicänische Kirchenversammlung, welche, zurückgreifend auf frühere Differenzen, vorzüglich die Passacontroverse des dritten Jahrhunderts über eine mit dem Passacalcul der späteren Juden gleichzeitige oder ungleichzeitige christliche Berechnung der Stellung der ιδ´ (des vierzehnten Nisan, Ostervollmonds) im Jahr zur Entscheidung und zur allgemeinen, bald gesetzlichen Fixirung in der Kirche brachte. Um diese Controverse dreht sich, was von Passaerörterungen aus dem dritten und dem Anfang des vierten Jahrhunderts übrig ist: der Passacanon des Alexandrinischen Dionysius (247–264 n. Chr.) bei **Euseb. Hist. Eccles. VII, 20**, die Fragmente des Anatolius, Bischofs von palästinensisch-Laodicea (Euseb. a. a. O. VII, 32), des Petrus Martyr I., Bischofs von Alexandrien (300–311 n. Chr.) aus seinem Brief an Tricentius, erhalten im **Chron. Paschale ed. Dindorf. Vol. I, p. 4 ff.**; um sie dreht sich das Schreiben Constantins an die asiatischen Bischöfe über die Resultate der Nicänischen Synode hinsichtlich der Passadifferenzen bei **Euseb. Vit. Const. III, 18, 19, coll. III, 5**, endlich die geschichtlichen Nachrichten des Epiphanius über die nachnicänischen Audianer und Quartodecimaner, **Haer. 50. 70.** Alles kommt in diesen Resten der Passacontroverse auf die Hauptfrage hinaus: ob der richtige alttestamentliche Passatag, die Norm für die Zeitbestimmung der neutestamentlichen Passafeier, immer der nächste nach dem Frühlingsäquinoctium eintretende Vollmondstag sei, oder ob, wie die Juden der späteren Zeit — seit der Zerstörung

Jerusalems, sagt das **Chron. Paschale** — rechneten, die ιδ' auch in die Zeit vor dem 21. März fallen könne, und das im Sinn und nach der richtigen Auslegung des Mosaischen Passagesetzes. War die Anknüpfung des Passacalculs an das Sonnenjahr, die Eingrenzung der ιδ' in die Zeit nach der Frühlings-Tag- und Nachtgleiche ein Gedanke, der sich erst in späterer Zeit entwickeln konnte, nachdem über die Anknüpfung der christlichen Passafeier an die ιδ', von der das christliche Interesse an der Berechnung der ιδ' selbst und ihrer Stellung im Jahr abhing, längst entschieden war, so gilt dies im Allgemeinen auch von der in dem Fragment des Alexandrinischen Dionysius behandelten Frage über die Vorfasten der Passafeier (**Routh. Rel. Sacr. II**, S. 385). Eine so specielle Frage, wie die hier beantwortete: ob während der christlichen Passazeit nur bis zum Abend vor Ostern oder bis an den Ostermorgen selbst, auch noch die Nacht hindurch, gefastet werden solle, konnte sich wohl nicht erheben, ehe die Vorfrage, daß das Vorfasten auf keinen Fall schon am Freitag vor Ostern oder gar früher schon abgebrochen werden dürfe, bereits entschieden war. Auch dieses Fragment gehört also nicht bloß kraft seiner Entstehungszeit, sondern auch seinem Inhalt nach der gleichen späteren Entwicklungsphase der kirchlichen Passaverhandlungen an. Ja selbst der Passacanon des Hippolytus, Bischofs von Portos bei Rom[1], dessen Entstehung in den Anfang des dritten Jahrhunderts (um das Jahr 222 n. Chr.) fällt, deutet schon auf dieses spätere Stadium der Controverse hin. (Dieser Canon steht in **St. Hippolyt. Episc. et Mart. Opp. ed. Fabricius. Hamb. 1716. Vol. I, p. 37 ff.**)

Gehen wir von hier aus weiter zurück, so begegnet uns in dem bekannten Passastreit zwischen Victor und Polykrates am Schluß des zweiten Jahrhunderts, um 190, eine neue ältere Entwicklungsphase der Passacontroverse, umgeben von einem deutlich auf diesen Stand des Streites sich beziehenden, unter sich zusammengehörigen Kreis von Urkunden und geschichtlichen Zeugnissen. In dieser Zeit dreht sich die Controverse noch nicht um die Stellung der ιδ' im Jahr, sondern um die (striktere oder laxere) Anknüpfung der christlichen Passafeier an die ιδ', um die Beachtung oder Nichtbeachtung des Wochencyclus bei der Terminbestimmung des jährlichen Passatags der Christen, um die Coinciden; oder Divergenz

[1] Wohl das alte Ostia am linken Ufer des linken Tiberarms, 3 römische Meilen von dem jetzigen Ostia entfernt, noch jetzt il Porto genannt, der Ort, wo nach **Martyr. Ignat. c. 6. Hefele Patr. ap. S. 189 ed. II** Ignatius an's Land stieg, um von da seine Reise nach Rom anzutreten.

der wöchentlichen Gedächtnißtage des Todes und der Auferstehung Christi mit den jährlichen und um den frohen oder wehmüthigen Grundton seines Todestages. Außer den Fragmenten des Polykrates aus seinem Synodalschreiben an Victor, und des Irenäus aus seiner Rüge an denselben römischen Bischof (bei Eusebius H. E. V, 24) gehört hieher der diesen vorangehende und nachfolgende Bericht des Eusebius über den Inhalt der vielen damals in der Passafrage ergangenen Synodalschreiben (V, 23, 25) und, mit Vorsicht gebraucht, die geschichtlichen Notizen des Epiphanius über die Quartodecimaner des dritten und vierten Jahrhunderts (Haeres. 50) eine Schilderung, die zusammenwirft, was dem Berichterstatter von Anhängern des vierzehnten Nisan bekannt wurde, dabei vorzüglich die schon zur Häresie gewordenen Quartodecimaner ihrer Zeit im Auge hat und bei richtiger Auffassung des dogmatischen Grundcharakters das so entstandene Mischbild anachronistisch aus dem Ende des zweiten Jahrhunderts herleitet, ohne die verschiedenen Formen zu unterscheiden, in welchen eine, äußerlich betrachtet, selbige Erscheinung bei verschiedenen Männern und in verschiedenen Zeiten hervorgetreten ist.

Es könnte nun die Frage sein, ob nicht auch die in der Passachronik[1] erhaltenen Fragmente der drei Kirchenlehrer des älteren Apolinaris, Clemens von Alexandrien und Hippolytus zu diesem Stadium der Passafrage und zu demselben Urkundenkreis zu rechnen seien, wie man dies bisher geradezu vorausgesetzt hat. Allein dagegen ist ihre specielle Tendenz und die ganze, deutlich gesonderte Stellung der in diesen Bruchstücken behandelten, auf das christliche Passa sich beziehenden Frage, der man nur durch eine in den Fragmenten selbst nicht begründete Willkür die bloße beschränkte Beziehung auf den Tag des Passa geben kann. Alle diese Bruchstücke untersuchen die Frage: ob der Herr auch in seinem Todesjahr noch einmal, wie er dies früher that, das gesetzliche jüdische Passamahl mit den Jüngern gehalten habe, und verneinen sie. Sie stellen diese Untersuchung mit besonderem Nachdruck an, keineswegs in der Absicht, um durch ihre Chronologie der Leidenswoche, durch die Widerlegung jener Annahme darzu-

[1] Der vollständige Titel dieser Chronik ist: Chronicon Paschale a mundo condito ad Heraclii Imperatoris annum vicesimum. Sie kommt auch unter dem Namen Fasti Siculi vor, früher von Ducange, 1832 von Dindorf herausgegeben und dem Corpus scriptorum Historiae Byzantinae einverleibt. Ihr Verfasser ist nach Idelers Vermuthung (Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie. 1825. Band II, S. 351) ein Antiochener, wenn nicht mehrere Chronisten aus verschiedenen Zeiten, deren letzter unter Heraclius gelebt hätte, bei Abfassung des Buchs betheiligt sind. Ideler a. a. O. II, S. 462. Chron. Pasch. ed. Dind. Vol. II, S. 16.

thun, daß die ιδ´ nicht der Tag sei, an welchem das christliche Passafest gehalten werden müsse, um was es sich doch in dem Streit des Polykrates mit Victor handelte. Denn Alle stimmen darin zusammen, die ιδ´ sei der Todestag Jesu; und da eben diese Voraussetzung, wie sich zeigen wird, der Grund war, aus welchem die Kleinasiaten das christliche Passa schon an der ιδ´ beginnen wollten und jedenfalls eine Feier der ιδ´ als Passafest an sich schon hinreichend motivirte, so würden sie durch jene Ausführung etwa gegen eine fehlerhafte, historisch unrichtige Begründung der kleinasiatischen ιδ´-Observanz, in der Hauptsache aber für dieselbe gesprochen haben; die Absicht, in welcher sie jene geschichtliche Frage erörtern, ist vielmehr, genauer betrachtet, eine ganz andere. Sie wollen damit nachweisen, daß durch das an der ιδ´ geschehene Opfer des wahrhaftigen Passalammes — Christus — die Opferung des gesetzlichen typischen Passalammes, als der vorbildende Schatten durch die Erfüllung aufgehoben, das alttestamentliche Passagesetz somit für den Christen nicht mehr bindend sei. Darauf zielt Apolinaris, wenn er in seinem ersten Fragment ausführt: der Herr habe in seinem Todesjahr nicht, wie Einige behaupten, „an der ιδ´ das gesetzliche Passa gehalten und sei dann am fünfzehnten Nisan gekreuzigt worden." Vielmehr habe am vierzehnten seine Kreuzigung, das gesetzliche Passamahl der Juden aber erst vom vierzehnten auf den fünfzehnten Abends, also nach seinem Tode, stattgefunden; und in seinem zweiten Fragment betont er die Opferung Christi, als des wahren Passalammes, am vierzehnten Nisan auf eine Weise, daß man sieht, wie es ihm um nichts Anderes als um den Eindruck zu thun sein kann: nun diese stattgefunden, sei es außer Zweifel, daß das alttestamentliche Passa *τυπικὸν* durch das unendlich höhere *πάσχα ἀληθινὸν κυρίου* in seiner Geltung aufgehoben und eine Opferung des jüdischen Passalammes für Diejenigen nicht mehr nöthig sei, welche im Glauben an Christum stehen. — Ebendarauf laufen ferner die Fragmente des Clemens Alex. deutlich hinaus, welche gleich voran die Bemerkung stellen: Christus habe zwar in seinen früheren Jahren das jüdische Passa nach dem alttestamentlichen Ritus mitgefeiert, aber in seinem Todesjahr habe er es nicht mehr gehalten, nachdem er seinen Jüngern am Tage vor dem Passa erklärt: daß er selbst das wahre Opferlamm und in seiner nahen Kreuzigung der verborgene Sinn des Mosaischen Typus erfüllt sei; er habe vielmehr, statt nochmals ein Lamm nach dem Gesetz schlachten zu lassen, sich selbst geopfert; und die ganze *ἀκρίβεια τῶν ἡμερῶν*, die genaue Chronologie der

Ereignisse der Leidenswoche, die Clemens gibt, hat hiernach keinen anderen Zweck, als den: mit den Nachweis zu liefern, wie die Geltung des alttestamentlichen Passaopfers durch das Opfer Christi am Kreuz aufgehoben sei. Eben dahin zielen auch die auf Clemens gestützten Fragmente des Hippolytus. — Das zweite Bruchstück aus seiner Schrift über das Passa enthält ganz denselben Gedanken, wie die Fragmente von Clemens: Christus habe in seinem Todesjahr das gesetzliche Mahl nicht mehr gehalten; denn als er starb, sei die gesetzliche Zeit zum Mosaischen Passaessen noch nicht gewesen. Er sei an der *ιδ΄* gestorben, erst am Abend der *ιδ΄* aber, d. i. zwischen dem vierzehnten und fünfzehnten Nisan, sei das jüdische Passamahl eingefallen. Dabei stützt sich Hippolytus auf eine harmonistische Erklärung der Lucasrelation, nach welcher Christus selbst, kurz vor seinem Leiden, es voraus gesagt haben soll: er werde diesmal das Mosaische Passa mit den Jüngern nicht mehr essen. — Das erste Bruchstück von Hippolytus, aus seiner Schrift *πρὸς ἁπάσας τὰς αἱρέσεις* genommen, führt einen Gegner ein, der geradezu in einem gar nicht limitirten Sinne behauptet: „Christus hat in seinem Todesjahr noch einmal das jüdische Passa gehalten und dann gelitten, darum muß auch ich thun, wie der Herr gethan hat.“ Weder in den Worten dieses Gegners, noch in den Gegenbemerkungen des Hippolytus liegt irgend eine Andeutung davon, daß hiemit nur die Zeit des christlichen Passa habe bestimmt werden wollen, daß es nämlich eben am Tag des jüdischen Passaessens gehalten werden solle; die Behauptung des Gegners greift vielmehr weiter: sie verlangt, daß auch die Christen deßwegen, weil ihr Meister noch in seinem Todesjahr die jüdische Passamahlzeit gefeiert habe, dieselbe nach seinem Vorgang gleicherweise zu halten verbunden seien; sie geht auf die Bedeutung und die Art der christlichen Passafeier; sie verlangt eine judaisirende Form derselben; sie ist der Ausfluß einer ebionitischen Richtung. Nur so hat nun auch die Gegenbemerkung des Hippolytus ihren vollen Sinn: „aber der Gegner täuscht sich und sieht nicht, daß in seiner Leidenszeit Christus das gesetzliche Passa nicht mehr gegessen hat, denn Er war das vorher verkündigte und zur festgesetzten Stunde geopferte Passalamm.“ Wie hier die Absicht des Kirchenlehrers dahin geht, das jüdische Passalamm als für Christen nicht mehr verbindlich zu erklären, auf den Grund hin, weil Christus es im Todesjahr nicht mehr genossen, vielmehr in seiner Person erfüllt habe, so muß andererseits von dem Gegner, mit dem er hier zu thun hat, angenommen werden, er habe auch für die christliche Passafeier die Beobachtung

des Mosaischen Ritus zum Gesetz machen und dies durch den Vorgang des Herrn begründen wollen, der diesen Ritus ja auch noch unmittelbar vor seinem Leiden mitgemacht. Daß die bisher entwickelte Auffassung der Bruchstücke die richtige ist, wird bestätigt durch den Zusammenhang, in welchem sie in der Passachronik selbst vorkommen und der daher hier kurz berührt werden muß. Der Chronist schickt seinem Passacalcul, dem er, um seine durchgängige Uebereinstimmung mit allen geschichtlichen Zeugnissen über die im A. und N. T. gefeierten Feste und damit seine geschichtliche Durchführbarkeit zu beweisen, eine chronologische Berechnung der ganzen heiligen und Profangeschichte mitgibt, eine kurze Einleitung über den Ursprung des christlichen Passa und die Bestimmungen und Berechnungen der Zeit seiner Feier voran, über welche sich die Kirche seiner Zeit vereinigt hatte. Er beginnt mit der Basis des christlichen Passa (*πάσχα σωτήριον, σωτηριῶδες*), dem Mosaischen (*πάσχα νομικὸν* oder *τυπικόν*), welches alle Gottes-Männer und heiligen Frauen des A. Ts., und so auch noch die Israeliten zur Zeit Jesu und der Apostel bis auf die Zerstörung Jerusalems, immer richtig und consequent (*ἀπλανῶς*) nach der *ἰσημερία ἐαρινὴ*, dem Frühlingsäquinoctium, gefeiert haben. **Chron. Pasch. ed. Dind. I**, S. 3—9. Sofort wird gezeigt, daß das typische Passa außer Geltung gesetzt und an dessen Stelle das christliche Passa getreten sei, und beides auf die Thatsache gegründet, daß der Herr, der in früheren Jahren sammt den Aposteln das typische Passamahl der Juden mitgefeiert, in seinem Todesjahr dasselbe nicht mehr genossen, vielmehr sich nun selbst als das wahre Passaopfer bezeichnet und durch seine Kreuzigung am Passatag den alttestamentlichen Typus erfüllt habe. Als Gewähr für diese Thatsache werden die Zeugnisse des Johanneischen Evangeliums und die genannten Bruchstücke angeführt. Man hat gewiß allen Grund, anzunehmen, daß der Chronist, dem es so angelegen war, in seiner Auffassung des Passafestes mit der Kirche der früheren Zeit vollkommen übereinzustimmen, der schon behufs seiner Passachronik genöthigt war, sich mit der kirchlichen Passaliteratur der früheren Jahrhunderte genau vertraut zu machen, und dem wir daher auch die Erhaltung dieser Fragmente verdanken, die betreffenden Schriften noch vor sich hatte und genau kannte, und daß seine Darstellung der Abrogation des jüdischen Passa, in deren Zusammenhang er die drei Kirchenväter für sich reden läßt, im Wesentlichen aus ihren Schriften über das Passa hervorgegangen ist. Denn auch in der Begründung derselben hat er sich der Auctorität dieser Vorgänger und besonders

des Clemens genau angeschlossen. Es ist ganz die von ihnen aufgestellte Chronologie der Leidenswoche, die er wiedergibt; es sind dieselben geschichtlichen Thatsachen und dieselben exegetischen Gründe, auf die er seine Ausführung stützt; es ist dasselbe Endergebniß, das er auf sie baut; derselbe letzte Schluß, den er aus Allem zieht. Man kann daher nicht umhin, anzunehmen: wie von dem Chronisten, so seien auch von jenen drei Kirchenlehrern die Nachweisungen, daß der Herr in seinem Todesjahr das jüdische Passa nicht mehr mitfeierte, sondern sich selbst, mit ausdrücklicher Hinweisung darauf, daß Er das wahre Passa sei, am gesetzlichen Passatag, der ιδ´, zum Opfer brachte, in keiner anderen Absicht gegeben worden, als in der, zu zeigen, wie der Typus nun durch die Erfüllung aufgehoben, daher eine weitere Feier des typischen Mahls in der Kirche, wie dies auf den behaupteten letzten Vorgang Christi hin von Einigen gefordert worden war, nicht mehr nöthig noch zulässig sei. Ist diese Auffassung der Fragmente die richtige, so gehören sie einem anderen und früheren Stadium der Passafrage an, bei welchem es sich nicht, wie bei dem Streit zwischen Victor und Polykrates, um die Zeit der christlichen Passafeier, um die laxere oder striktere Anknüpfung derselben an die ιδ´, sondern um eine weit radikalere Frage handelte: um die Wahl zwischen einer gemischt-jüdischen und einer rein-christlichen Form und Bedeutung der kirchlichen Passafeier, nicht um eine Differenz zwischen zwei kirchlichen, gleicherweise auf specifisch-christlichen Voraussetzungen stehenden Theilen, sondern um die Differenz zwischen der Kirche, die in ihren bedeutendsten Repräsentanten ihr Votum abgibt, einer- und zwischen einer vereinzelten ebionitischen Partei andererseits, in welch' letzterer eine von der Kirche längst überwundene Richtung, gestützt auf den Vorgang des Herrn selbst, nicht auf das allgemein nicht mehr als an und für sich bindend betrachtete Gesetz, sich in einem besonderen Punkt des äußeren Cultus wieder geltend zu machen suchte. Auf merkwürdige Weise stimmt hiemit überein, daß das zweite Fragment des Hippolytus, das uns die Kunde von diesen ebionitischen Passachristen gibt, seiner Schrift *πρὸς ἁπάσας τὰς αἱρέσεις* angehört, somit auch hier Gegner vor Augen hat, welche zu Hippolytus Zeit, also um 222, schon von der Kirche als Häretiker ausgeschieden waren, während die asiatischen Bischöfe und Gemeinden, an deren Spitze Polykrates stand, in Dogma, Disciplin und christlichem Wandel sonst ganz mit der übrigen Kirche übereinstimmend, nicht nur im Anfang des dritten, sondern sogar noch des vierten Jahrhunderts als *ἐκκλησίαι θεοῦ*,

keineswegs aber als Häretiker betrachtet wurden, auch Hippolytus daher, wenn er gleich ganz auf occidentalischer Seite gestanden haben mag, es sich doch nicht herausnehmen konnte, sie in seinem Häretikerverzeichniß aufzuführen. Wenn Mosheim [1] und ihm nach Augusti [2] behauptet: es habe sich im Passastreit auch um das Essen des gesetzlichen Passalammes bei der christlichen Feier gehandelt, so hat er zwar insofern Unrecht, als er die letztere Sitte für eine in der Kirche jener Zeit allgemein herrschende ansieht; aber ganz unrichtig hat er doch nicht gesehen, weil in dem durch die Fragmente bezeichneten früheren Stadium des Streites doch zwischen der Kirche und einer vereinzelten ebionitischen Partei wirklich diese Frage verhandelt wurde. Sehen wir uns um nach anderweitigen Spuren dieser Entwicklungsphase der Controverse, so bietet vor Allem das kurze, von Eusebius **H. E. IV**, 26 aufbewahrte Fragment aus einem der zwei Bücher des Melito, Bischofs von Sardes, über das Passa hiefür einen Anhaltspunkt. Diese Schrift steht mit den Fragmenten der drei genannten Kirchenlehrer jedenfalls in einem sehr nahen Zusammenhang; nicht nur stimmt die Zeit ihrer Abfassung mit der muthmaßlichen Abfassungszeit der Passaschrift von Apolinaris überein, so daß diese zwei fast nothwendig einem und demselben Stand der Passafrage angehören, sondern auch zu der Passaschrift des Clemens steht sie in einem sehr nahen Verhältniß; denn Eusebius erzählt uns ausdrücklich a. a. O., Clemens habe in seinem *λόγος ἴδιος περὶ τοῦ πάσχα* dieser Schrift Melito's Erwähnung gethan, und sage selbst, er (Clemens) habe seine Schrift *ἐξ αἰτίας τῆς τοῦ Μελίτωνος γραφῆς* verfaßt. Billig wird also angenommen, daß Beide so ziemlich dieselbe Passafrage behandelt haben. Hippolytus Schrift über das Passa aber steht wieder mit der des Clemens über denselben Gegenstand, wie die Fragmente Beider zeigen, in sehr naher Verwandtschaft, faßte also aller Wahrscheinlichkeit nach das Passa unter ganz ähnlichen Gesichtspunkten — nur etwa noch mehreren — wie Clemens und Melito auf. Aus dieser, mit den Fragmenten sich so nahe berührenden Abhandlung Melito's nun gibt ein kurzes Bruchstück uns die Notiz: „Unter Servilius Paulus, Proconsul von Asien, zu der Zeit als Sagaris — Bischof vermuthlich in Laodicea, wo er begraben wurde (**V**, 24 **Euseb.**) — den Märtyrertod starb, sei in Laodicea ein großer Streit über das Passa entstanden (*ἐγένετο ζήτησις πολλὴ ἐν Λαοδικείᾳ περὶ τοῦ πάσχα*), das gerade damals einfiel. Da Melito selbst an

[1] Commentarii de rebus Christianorum ante Constant. Magnum, p. 444.
[2] Denkwürdigkeiten aus der christl. Archäologie. Bd. II, S. 23 ff., 30, 32.

diese ζήτησις μεγάλη anknüpft, so ist es das Natürlichste, anzunehmen, daß seine Schrift zu dieser neu erhobenen Passafrage in naher Beziehung gestanden, wie es denn fast durchaus Zeitverhältnisse und Zeitinteressen waren, was die schriftstellerischen Arbeiten der Kirchenlehrer jener Zeit veranlaßte. Melito untersuchte ohne Zweifel in einem jener Bücher das Passa nach den Voraussetzungen und Gesichtspunkten, welche in jenen Streitigkeiten, überhaupt in der Kirche jener Zeit sich herausgestellt hatten, und gewiß, nach den von ihm noch übrigen Fragmenten bei **Routh. Reliq. s. T. I**, S. 107 ff. zu urtheilen, aus dem Gesichtspunkte des Typus und der Erfüllung in Christo. Allem Vermuthen nach ist es daher gerade dieser, um 170 ausgebrochene Streit über das Passa und die bei demselben in Anregung gekommene Frage, auf welche die Fragmente sich beziehen; nach den Fragmenten zu urtheilen ist diese Frage aber die über eine gemischt-jüdische oder rein-christliche Form und Bedeutung der kirchlichen Passafeier und der Hauptanstand dabei, ob Christus auch in seinem Todesjahr das Mosaische Passa noch einmal gehalten habe oder nicht. Hiemit hätten wir nicht nur eine Spur über die Zeit, wann dieser Punkt Gegenstand der Controverse wurde, sondern auch einen Wink darüber, daß die beiden dabei sich gegenüberstehenden Parteien nicht, wie um 190, die kirchliche Majorität und Minorität oder zwei Provinzialkirchen — der Orient und Occident — waren, sondern die Kirche des Orients in ihren Hauptvorkämpfern Melito und Apolinaris einerseits und andererseits ein neuauftauchender Rest der im Allgemeinen längst unterlegenen ebionitischen Richtung, deren allmälige Ueberwindung und Verdrängung in allen ihren Formen eben die eigenthümliche Aufgabe ist, welche die asiatische Kirche zu lösen hatte: ein von dem großen Apostel, dem Begründer ihrer Gemeinden, auf sie übergegangenes Erbtheil. Man hat keine Spur, daß Melito in diesem Streit nicht auf der Seite des autonomischen Christenthums gestanden hätte; Eusebius führt Melito und Apolinaris nicht als Gegner auf, sondern stellt sie als kirchliche Vorkämpfer, wie auch Gieseler bemerkt, friedlich zusammen; Melito's alttestamentliche Studien, deren Resultat seine *ἐκλογαὶ ἐκ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν περὶ τοῦ σωτῆρος καὶ πάσης τῆς πίστεως ἡμῶν* waren; Nachweisungen über die Weissagungen auf Christus im A. und deren Erfüllung im N. T. (**IV, 26 Euseb.**), seine Fragmente bei Routh a. a. O. S. 116, in welchen er die typische Beziehung des zum Opfertod geführten Isaak und des statt seiner geschlachteten Widders auf den von seinem Vater zum Opfer am Kreuz

hingegebenen Erlöser, das wahrhaftige Opferlamm, ausführt, sein hoher Begriff von der Person Christi, des θεὸς λόγος, S. 112 a. a. O., seine Stellung auf Seiten der Kirche gegen Marcion, S. 115, setzen es außer Zweifel, daß er einer der eifrigsten und angesehensten Vorkämpfer der Kirche unter den asiatischen Bischöfen war; daß er die Erhabenheit des Christenthums über das Judenthum in Paulinischem Sinn auffaßte; daß er den Zusammenhang zwischen der alttestamentlichen und neutestamentlichen Religions-Oekonomie nur in einer Weise festhielt, welche die Herrlichkeit der Erfüllung gegenüber der Unvollkommenheit der Vorbilder, der weissagenden Typen in Gesetz und Propheten in vollem Maß anerkannte, daher unmöglich das Mosaische Gesetz mit seinen Typen und Vorbildern auf die Person Christi und den Glauben des N. Ts. als noch unaufgehoben, auch für die Gläubigen verbindlich, ansehen konnte.

Fragen wir nach einer weiteren Spur der vereinzelten ebionitischen Richtung, welche um 170 in der Passafrage — wie um dieselbe Zeit, gleichfalls in Asien und zwar in Phrygien, die judenchristliche Ansicht von dem Messiasreich und den Fastengeboten im Montanismus und seiner ekstatischen Prophetie — neu aufzutreten wagt und schon in Hippolytus Ketzerkatalog steht, so begegnet uns gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts ein Zweig davon in Blastus, dem römischen Schismatiker. Neben Montan und seinen Propheten in Asien führt Euseb. V, 14, 15 a. a. O. als gleichzeitige Häresen in Rom die ursprünglich wie Montan der Kirche angehörigen Neologen Florinus und Blastus mit ihrem Anhang auf, gegen welche Irenäus (Euseb. a. a. O. c. 20) zwei Briefe, darunter gegen den Letzteren eine ἐπιστολὴ πρὸς Βλάστον περὶ σχίσματος schrieb, ohne jedoch von Blastus Näheres anzugeben, worin sein νεωτερίζειν περὶ τὴν ἀλήθειαν (c. 15) bestanden habe. Bestimmteres erfahren wir über ihn aus dem Anhang zu Tertullian's Schrift: de praescript. haeret. c. 53. Est praeterea his omnibus (Marcion, Tatian, die Montanisten sind unmittelbar zuvor genannt) etiam Blastus accedens, qui latenter Judaismum vult introducere. Pascha enim dicit non aliter custodiendum esse nisi secundum legem Moysi 14. mensis. Quis autem nescit, quoniam evangelica gratia evacuatur, si ad legem Christum redigit (Blastus). Fällt nun hiernach Blastus und sein Passagebot keineswegs ganz mit den ebionitischen Passachristen von 170 und ihrer Behauptung oder Anforderung zusammen, so kann man doch, wenn die pseudotertullianische Schilderung in der Hauptsache Grund hat, in ihm und seiner Partei

einen neuen Beleg dafür mit Recht erblicken, daß um 170—180 — denn in diese Zeit würde mit Montan auch er nach Eusebius fallen — auf's Neue eine judaistische Partei in der Kirche aufgetreten sei, welche jedoch alsbald den entschiedensten Widerspruch der letzteren, besonders und zuerst der kleinasiatischen, später auch der römischen Kirche erfuhr, und daher bald unterlag.

Aus dem Bisherigen dürfte es mit hinreichender Gewißheit erhellen, daß die letztgenannten Passafragmente einen eigenen dritten Urkundenkreis bilden, der seine eigenthümliche Hauptfrage hat, und zwar gerade eine Fundamentalfrage, die zuerst entschieden und besprochen werden mußte, ehe von der weiter nach oben liegenden die Rede werden konnte, daß sie daher auch ein früheres Stadium der Passacontroverse, den Streit von 170, bezeichnen.

Fassen wir die bisherigen Entwicklungsphasen der Passacontroverse zusammen, so können wir nicht umhin, in denselben einen gemeinschaftlichen Charakter, eine gemeinsame Tendenz, welche durch sie hindurchgeht, zu erkennen, und die sie als die drei Zeiträume Einer Periode erscheinen läßt, einer Periode der fortgehenden, durch eine Reihe von Kämpfen sich vermittelnden katholischen Fixirung und Normirung der christlichen Passafeier. Ihre specifisch christliche Form und Bedeutung überhaupt wird mit bestimmtem Bewußtsein als kirchliches Dogma ausgesprochen in dem Laodiceischen Streit von 170, zwischen den kleinasiatischen Kirchenlehrern und einer neuerstandenen judaistischen Partei; ein Kampf, durch welchen die neugeforderte judaistische Grundlage und Form der Feier alsbald verneint, für eine ausschließlich christliche Passafeier entschieden und hinsichtlich ihrer in Erinnerung gebracht wird, daß der mosaische νόμος auch in diesem Punkt nicht mehr gültig und das typische Passa durch seine Erfüllung aufgehoben sei. Der Festcharakter ihrer innerchristlichen Momente, näher des Todestags Jesu, die veränderliche oder fixe Stellung der christlichen Feier in der Woche, ihre unveränderliche oder innerhalb eines gewissen Spielraums veränderliche Anknüpfung an die ιδ', in Folge der Beachtung oder Nichtbeachtung des christlichen Wochencyclus, und die damit zusammenhängende längere oder kürzere Dauer der Fastenzeit wurde in der zweiten Controverse um 190 zwischen der occidentalischen Majorität und der kleinasiatischen Minorität der Kirche angeregt und in Folge davon nach und nach festgestellt; die Mehrzahl der Kirche sprach sich entschieden aus für die Trauerbedeutung des Todestags Jesu und seiner Folgetage bis zur Auferstehung, somit für ein längeres Fasten, sodann für

die genaue Festhaltung der Wochentage der Kreuzigung und Auferstehung, daher für eine laxere Anknüpfung der christlichen Feier an den jüdischen Passatag, der im Allgemeinen von der ganzen Kirche als chronologischer Haltpunkt für die christliche Feier anerkannt war; aber bei dem entschiedenen Widerstand der asiatischen Katholiker konnte die Streitfrage nicht sogleich zur Entscheidung gebracht, daher auch nicht gesetzlich fixirt werden. Nur nach und nach, im Verlauf von mehr als 100 Jahren, drang die Ansicht der Mehrheit durch, und wurde zugleich mit dem folgenden Punkt in Nicäa canonischer Beschluß [1], aber erst 341 ein durch Kirchenstrafen sanctionirtes Gesetz. Eine fixere Stellung im Jahr erhielt die christliche Passafeier endlich in Folge der zu Ende des dritten Jahrhunderts wiederholt entstandenen Controverse über die Berechnung der ιδ΄, durch die auf der Nicänischen Synode ausgesprochene Anknüpfung der letzteren an das Sonnenjahr, laut welcher sie nie vor das Frühlingsäquinoctium fallen, sondern immer der erste Vollmond nach demselben als die wahre alttestamentliche ιδ΄ angenommen werden sollte. Wenn hiernach die Tendenz nach gesetzlicher und katholischer Normirung dieser christlichen Hauptfeier, die in den drei Zeiträumen dieser Periode von 170—325 sich je nach dem Bedürfniß stufenweise vollzieht, und endlich in der Einigung des Nicänischen Concils zur Ruhe und zum ersten umfassenden Abschluß kommt, den eigenthümlichen Charakter dieser ganzen Entwicklung der Passacontroverse im Verlauf von 160 Jahren ausmacht, so tritt ihr in den 140 Jahren der ersten apostolischen und nachapostolischen Zeit eine andere Periode gegenüber, welche sich von der bisher geschilderten wesentlich unterscheidet. Die in ihr vorherrschende freie Production der ersten Festobservanzen, das mit dem allmälig entstehenden Bewußtsein der vorhandenen Mannigfaltigkeit kirchlicher Institutionen auch erst allmälig erwachende Bedürfniß nach Einigung, nach Beseitigung der auffallendsten Differenzen, und die freie, noch durch die Milde und die Innerlichkeit des apostolischen Geistes geleitete Art, wie es sich äußert, der höhere Standpunkt, dem die Einheit im Glauben und in der Liebe unendlich mehr gilt als die Einförmigkeit in äußeren Gebräuchen, und dem es daher auch noch nicht um gesetzliche Fixirung der letzteren zu thun ist, machen den unterscheidenden Charakter dieser ersten Periode der Passacontroverse aus. Was wir von Urkunden über diesen Zeitraum besitzen, sind

[1] Unter den zwanzig Canons des Nicänischen Concils ist keiner über die Passafeier. Man wollte es, meint Ideler a. a. O. II, S. 204, noch nicht förmlich als Gesetz aussprechen, um nicht strafen zu müssen.

einige Notizen in den Fragmenten des Polykrates und Irenäus bei Euseb. Kirchengesch. V, 24. Die eine dieser Nachrichten, ein Fragment aus Irenäus Brief an Victor, führt das Dasein und Alter der occidentalen Festpraxis bis auf den römischen Bischof Xystus, somit bis auf 120 n. Chr. hinauf, angeknüpft bis dahin an bestimmte Namen und Personen, während sicherlich auch Xystus sie auf den Grund älterer, in die apostolische Zeit zurückgehender Ueberlieferungen angenommen hatte; die andere Nachricht in Polykrates Brief an Victor knüpft die asiatische Festobservanz an die angesehensten Namen der nachapostolischen und apostolischen Zeit und führt sie bis auf Johannes und Philippus, also weit in's erste Jahrhundert, zurück. Lassen diese bestimmten und glaubwürdigen Angaben, namentlich die von Irenäus, zugleich die Wahrnehmung machen, daß, mindestens von 120 an, die Kirche der Passadifferenz immer mehr als einer störenden sich bewußt zu werden begann und sie auf dem Wege freier Verständigung zu beseitigen suchte — Alles durchaus ohne Zwang und katholisches Drängen, aus jener Milde des apostolischen Sinnes, der bei Einheit im Wesen auch eine starke Differenz im Aeußeren wohl ertrug, wenn sie ohne Gewaltthätigkeit und Friedensbruch, ohne Zerreißung des Leibes Christi nicht zu entfernen war; lassen sie somit einen Blick werfen in die zweite Hälfte der ersten Periode, deren Charakter eben die genannten Bestrebungen sind, so bieten diesen Zeugnissen von der apostolischen Zeit her die neutestamentlichen Urkunden die Hand, welche vorzüglich auf die erste Hälfte dieser Periode, die Zeit der freien Bildung und Erzeugung der ersten äußeren Institutionen der Kirche, unter apostolischem Einfluß und Vorgang Licht werfen, so daß eben hier, wie sonst nicht leicht, eine stetige Entwicklungsreihe bis tief in das apostolische Zeitalter hinein sich herstellen läßt. Die auf diese beiden Zeiträume, den der freien Production der Hauptdifferenz in der apostolischen Zeit und den der ersten freien Besprechung derselben in der nachapostolischen, bezüglichen Nachrichten bei Irenäus und Polykrates zusammen mit den einschlagenden Zeugnissen des N. Ts. bilden daher den ersten Urkundenkreis, der die Zeit von 30—170 n. Chr. umfaßt.

Es versteht sich von selbst, daß bei der Scheidung der vorhandenen Zeugnisse in zusammengehörige Massen und der Ausmittlung der Zeit, der besonderen Tendenz derselben und der Hauptfrage, womit es jeder Urkundenkreis zu thun hat, wie bei dem gegebenen kurzen Umriß der ganzen Entwicklungsgeschichte des Passastreites durch die drei ersten Jahrhunderte hindurch, der das

Ergebniß jener Scheidung und Voruntersuchung ist, Manches nicht weiter ausgeführt und begründet werden konnte, Manches nur allgemein angedeutet werden mußte, was erst durch eine genaue Erörterung der Urkunden selbst deutlich werden kann; zum Wenigsten aber wird durch das Bisherige der Sinn für den eigenthümlichen Gehalt jeder Urkundenreihe geschärft, das Ganze und Einzelne vorläufig gelichtet, der Gang der folgenden Untersuchung erklärt und gerechtfertigt sein. Der *Mittel- und Schwerpunkt* der ganzen Untersuchung liegt nämlich hiernach in dem Streit vom Ende des zweiten Jahrhunderts, aus welchem die ältesten und wichtigsten Urkunden stammen; dort muß fester Fuß gefaßt werden, denn nur von dort aus kann, worauf es hier besonders ankommt, auf die apostolische und erste nachapostolische Zeit in dem fraglichen Punkt Licht fallen, was die späteren, von jener Zeit schon weit abliegenden Controversen des dritten Jahrhunderts nicht mehr leisten können, während sie dagegen ganz geeignet sind, ein Probierstein für die Richtigkeit der Auffassung jenes früheren Hauptstreites zu werden, der ihre nächste Unterlage und dessen Weiterführung und endlicher Abschluß sie sind. Beginnen wir daher das Detail der Untersuchung mit den beiden Kämpfen von 170 und 190, von Laodicea und Ephesus, den beiden abgesonderten Phasen des Passastreites vom Ende des zweiten Jahrhunderts und mit Erörterung des dahin gehörigen Urkundenkreises.

Erster Abschnitt.

A. Die Streitigkeiten am Schluß des zweiten Jahrhunderts.

Erste Phase. Der Streit zu Laodicea um 170.

1) Parteien, Differenz, Zeit überhaupt.

Zwei Kämpfe hatte die kleinasiatische Kirche im zweiten Jahrhundert hinsichtlich des Passa zu bestehen: den einen für die specifisch-christliche Form und Bedeutung desselben gegen eine in ihr neu auftretende judaistische Passapartei, in welchem sie die ganze übrige Kirche auf ihrer Seite hatte und den sie siegreich bestand; den anderen für ihre altherkömmliche, jedenfalls noch aus der apostolischen Zeit stammende, keineswegs auf einer ebionitischen Richtung, sondern auf den allgemein in der Kirche anerkannten Voraussetzungen, namentlich über den Zusammenhang des alten und neuen Testaments, ja sogar auf Paulinischem Dogmatismus, wie sich zeigen wird, ruhende Passaobservanz, in welchem sie die Majorität der Kirche gegen sich hatte und, wenn auch nicht sogleich, doch nach und nach gegen die urapostolische Passapraxis der römischen, palästinensischen und alexandrinischen Provinzialkirchen unterlag. Das Eine war ein bald entschiedener Kampf für die Passafeier der Gesammtkirche, und friedlich stehen hier die ausgezeichnetsten Kirchenlehrer Asiens, ein Melito und Apolinaris, auf einer Seite mit den Kirchenlehrern Alexandriens und Roms, mit Clemens und Hippolytus; denn es gilt, ein Gemeingut der vom Judaismus in ihren Häuptern und eigentlichen Repräsentanten wie in der herrschenden Richtung längst befreiten Kirche gegen eine neu aufgetretene judaistische Partei zu vertheidigen; es war ein vereinter Kampf der herrschenden autonomisch christlichen Richtung nach Außen, in welchem der äußeren Umstände wie ihrer eigenthümlichen

Aufgabe wegen die Lehrer der asiatischen Kirche die Ersten auf dem Kampfplatze sind; war ja doch in Laodicea zuerst die judaistische Anforderung aufgetreten, und erst etwas später auch in Rom — in Blastus und seiner Partei, die sich um 190 der kleinasiatischen Kirche im zweiten Streit angeschlossen haben mag — ein ähnlicher Versuch des Judaismus zum Vorschein gekommen. Das zweite war ein Kampf für die besondere Zeit und Form der kleinasiatischen Passafeier, in welchem Kirche gegen Kirche, eine kirchliche Tradition gegen die andere steht, der daher auch lebhafte Bewegungen und Erschütterungen im ganzen Umfang der Kirche hervorbringt, in dem die Bischöfe Kleinasiens nicht mehr friedlich mit denen von Rom und Alexandrien zusammen, sondern beide in verschiedenen Lagern stehen. Das Eine ist, wie deutlich zu sehen, ein innerer Zwiespalt der herrschenden Kirche unter sich über eine innerchristliche Cultfrage, die mit dem von beiden streitenden Theilen überwundenen Ebionitismus nichts mehr zu thun hat, das Andere ein vereinter Streit der herrschenden Kirche gegen eine neue Schilderhebung des in der Hauptsache längst innerlich und äußerlich überwundenen Judaismus.

Der letztere Kampf ist nun eben der in Laodicea ausgebrochene Streit über das Passa.

Ἐπὶ Σερουιλίου Παύλου ἀνθυπάτου τῆς Ἀσίας, ᾧ Σάγαρις καιρῷ ἐμαρτύρησεν, ἐγένετο ζήτησις πολλὴ ἐν Λαοδικείᾳ περὶ τοῦ πάσχα ἐμπεσόντος κατὰ καιρὸν ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις· καὶ ἐγράφη ταῦτα, erzählt Melito in einem seiner Bücher über das Passa. In welche Zeit fiel demnach jener Streit und die Abfassung der Melitonischen Passaschrift? Läßt sich auch die Zeit des Proconsulats von Servilius Paulus, in welche Melito (bei Euseb. a. a. O. IV, 26) diese *ζήτησις* verlegt, ebenso wie die von Sagaris Märtyrertod nicht mehr genau bestimmen, so weisen doch alle Indicien auf die Regierungszeit Marc. Aurel. (160—180) und auf Soter's Episcopat hin (168—176). Sagaris fiel wahrscheinlich als Opfer einer jener blutigen Volksaufstände (*λεηλασία δημώδης*), deren Melito in seiner an Marc. Aurel. gerichteten Apologie erwähnt (Euseb. IV, 26), welche schon früher in dem proconsularischen Asien gewüthet hatten, mit neuer Heftigkeit aber um das Jahr 177 (das siebenzehnte Regierungsjahr Marc. Aurel.) (Euseb. V, 1) fast allgemein ausbrachen, und in deren einem auch Polykarp zwischen 160—170 in Smyrna den Feuertod starb (Euseb. IV, 15). Man geht also wohl am sichersten, wenn man Sagaris Tod in die Nähe des Jahres 170 verlegt. In dasselbe Jahrzehend (170—180) fällt auch die Blüthezeit des Melito nach

Euseb. (IV, 26 a. a. O.), dem Melito's Schriften noch vorlagen und der ihn daher gewiß nicht ohne guten Grund unter der Regierungszeit Marc. Aurel. und der bischöflichen Amtsführung Soter's aufführt. Mit allem Recht läßt sich ferner aus der Notiz Melito's vermuthen, daß er, wenn er nicht zu seiner Abhandlung über das Passa eben durch den in Laodicea ausgebrochenen Streit veranlaßt wurde, doch jedenfalls auf die dort angeregte Streitfrage Rücksicht genommen hat. Denn wenn jene *ζήτησις* eine *πολλή*, eine viel behandelte, eifrig und von Vielen besprochene Meinungsverschiedenheit war, wenn er selbst seine Schrift über denselben Gegenstand als eine mit diesem Streit vollkommen gleichzeitige bezeichnet und an denselben anknüpft, wie wäre es denkbar, daß er auf den Gegenstand jenes in der naheliegenden großphrygischen Gemeinde ausgebrochenen Streites, der eine, wenn auch örtliche, doch nicht unbedeutende Bewegung herbeigeführt hatte, keine Rücksicht genommen hätte? Weit eher ist anzunehmen, daß er durch jene einleitende Bemerkung nicht bloß die Abfassungszeit, sondern auch die geschichtliche Veranlassung seiner Erörterung angeben wollte. Mit derselben, in Laodicea zuerst angeregten, Passafrage muß daher auch die spätere Passaschrift des Clemens von Alexandrien sich beschäftigt haben, aus der jenes Bruchstück in der Passachronik stammt. Denn eben jene Schrift Melito's, die sich auf den Laodiceischen Streit bezog, war die Veranlassung gewesen, welche Clemens zur Abfassung seines, gewiß die von Melito behandelte Frage auf's Neue untersuchenden und erörternden *λόγος περὶ τοῦ πάσχα* bestimmte; *τούτου δὲ τοῦ λόγου* (eben jener Schrift Melito's, sagt Euseb. a. a. O. **IV.** 26) *μέμνηται Κλήμης ὁ Ἀλεξανδρεὺς ἐν ἰδίῳ περὶ τοῦ πάσχα λόγῳ, ὅν ἐξ αἰτίας τῆς τοῦ Μελίτωνος γραφῆς φησὶν ἑαυτὸν συντάξαι.* Wenn wir aber nun weiter aus den erhaltenen Bruchstücken sehen, daß auch die Passaschrift des Apolinaris mit der des Clemens von Alexandrien im Wesentlichen dieselbe Frage behandelt, daß auch Hippolytus in seiner Passaschrift noch, unter offenbarer Bekanntschaft mit Clemens, die Passafeier nach denselben Gesichtspunkten betrachtet, wenn wir hinzunehmen, daß die Blüthezeit des Apolinaris eben in die Nähe von 170 wie die Melito's fällt [1], was ist natürlicher als die Annahme, auch diese Schriften, vor Allem die des Clemens und Apolinaris, haben die in dem Laodiceer Streit angeregte und in Melito's Schrift zuerst beleuchtete Passafrage erörtert? Und welches war diese?

[1] Man vergl. über Melito Piper, Melito St. u. Kr. 1838, I. S. 60 ff.

2) Gegenstand der Controverse nach Apolinaris.

a. Zeit, Aechtheit, Context und Text seiner Fragmente.

Das älteste Fragment, das sich hiernach auf die Laodiceische Frage bezieht, ist das von Apolinaris, Bischof von Hierapolis, dem Zeitgenossen Melito's, der festen Burg der Kirche in Asien gegen den Montanismus. Eusebius, dem seine, wie Melito's, Schriften noch großentheils vorlagen, stellt Beide als die Vorkämpfer der Kirche zusammen, und setzt sie in dieselbe Zeit unter Marc. Aurel. und Soter (IV, 26, 27). Hat Apolinaris eine Passaschrift verfaßt, so ist es schon der Zeitrechnung nach wahrscheinlich, wenn es auch nicht durch die Verwandtschaft des Inhalts, wie sie aus dem Fragment erhellt, zu begründen wäre, daß ihre Abfassung in die Zeit des Laodiceischen Streits von 170 fällt. An Marc. Aurel. richtete Apolinaris seine apologetische Schrift ebenso wie Melito; *οἵ*, sagt Eusebius (IV, 26) von diesen beiden Kirchenlehrern, *καὶ τῷ δηλωθέντι κατὰ τοὺς χρόνους Ῥωμαίων βασιλεῖ* (nach dem Zusammenhang ist es Marcus Aurelius Antoninus Verus IV, 14 ff.) — *λόγους ὑπὲρ τῆς πίστεως ἰδίως ἑκάτερος ἀπολογίας προσεφώνησαν.* Wenn es, wie dies wahrscheinlich, jene Apologie ist, in der Apolinaris (Euseb. a. a. O. V, 5) die Erzählung von dem erhörten Gebet der legio fulminatrix zu Gunsten des Christenthums anführte, so fällt die Abfassung seiner Hauptschriften und seine Blüthezeit in die Periode der Alleinherrschaft des Marc. Aurel., somit in das Jahrzehend 170—180, denn jenes Ereigniß gehört dem Krieg gegen die Germanen und Sarmaten (Euseb. a. a. O.), bekannt unter dem Namen des Marcomannenkriegs, an, welchen Marc. Aurel. nach dem Tode seines Mitregenten, als Alleinherrscher, führte (Eutrop. Hist. Rom. VIII, 6), also, da Lucius Verus im eilften Jahre ihrer gemeinschaftlichen Regierung starb (Eutrop. a. a. O. S. 5), wenigstens nach 170. In die gleiche Zeit setzt auch Hieron. de vir. illustr. c. 26 den Apolinaris. „Floruit, sagt er von ihm, sub imperatore M. Antonino Vero" (also unter Marc. Aurel.), was auch Photius Cod. 14 mit denselben Worten bestätigt: *ἐστὶ δὲ Ἱεραπολίτης ὁ συγγραφεὺς, τῆς ἐν Ἀσίᾳ Ἱεραπόλεως γεγονὼς ἐπίσκοπος· ἤνθησε δὲ ἐπὶ Μάρκου Ἀντωνίνου Βήρου, βασιλέως Ῥωμαίων.* Man hat es zwar neuestens bezweifelt, ob die unter Apolinaris Namen vom Chron. Pasch. angeführten Fragmente wirklich dem Hierapoliten angehören, und namentlich hat Neander, Kirchengesch., N. Ausg. 1842, I. 1, S. 513, Anmerk., geltend gemacht: daß in den alten Verzeichnissen von

Apolinaris Schriften bei Eusebius, Hieronymus und Photius keine Passaschrift von ihm aufgeführt sei, auch daß es auffallend wäre, wenn man in der Gegend, wo Apolinaris schrieb, dem kleinasiatischen Gebrauche nicht gefolgt sein sollte. Der letztere Grund fällt nach der vorliegenden Auffassung von selbst weg, da hiernach Apolinaris Fragmente auf Seiten der kleinasiatischen Kirche stehen, den ersteren muß ich mit Dr. v. Baur (Composition und Charakter des Joh. Ev. in Zeller's theol. J. 1844. 4. S. 652) allerdings ungenügend finden. Photius, der unter den Manuscripten der ihm zugänglichen Büchersammlungen auch Apolinaris Schriften *πρὸς Ἕλληνας, περὶ εὐσεβείας* und *περὶ ἀληθείας* noch gefunden hatte, zählt diese drei Bücher in seiner Bibliothek Cod. 14 als von ihm gelesen auf, mit einer kurzen orientirenden Bemerkung über die Person des Schriftstellers, daß es der Hierapolite (nicht der spätere Laodiceer) gewesen, und fügt sodann ausdrücklich, unter rühmender Anerkennung seiner Schreibart, bei: *λέγεται δὲ αὐτοῦ καὶ ἕτερα συγγράμματα ἀξιομνημόνευτα εἶναι, οἷς οὔπω ἡμεῖς ἐνετύχομεν.* Das Photianische Verzeichniß der Schriften des Apolinaris macht also durchaus nicht auf Vollständigkeit Anspruch; ebensowenig das von Hieronymus im Catal. vir. illustr. c. 26, das sich ganz auf das Eusebianische stützt, ja nur ein Auszug aus demselben mit einigen erläuternden Zusätzen ist, sofern es nicht einmal die von Euseb. IV, 27 aufgeführten Schriften des Apolinaris alle enthält; denn das von Eusebius dem Apolinaris beigelegte *πρῶτον καὶ δεύτερον* (*σύγγραμμα*) *πρὸς Ἰουδαίους* fehlt bei Hieronymus. Die ganze Schwierigkeit reducirt sich also darauf, daß Eusebius diese Passaschrift nicht anführt. Zieht man aber in Erwägung, daß auch Eusebius von den Kirchenschriftstellern der ersten Jahrhunderte nur diejenigen Schriften anführt, welche er selbst gesehen und gelesen hat, und daß er gerade sein Verzeichniß von Apolinaris Büchern mit den Worten einleitet (IV, 27): „*Τοῦ δ' Ἀπολιναρίου πολλῶν παρὰ πολλοῖς σωζομένων τὰ εἰς ἡμᾶς ἐλθόντα ἐστὶ τάδε,*" wie kann man auf das Stillschweigen des Eusebius von jener Passaschrift des Hierapoliten noch irgend ein Gewicht legen, da er selbst die große Unvollständigkeit seines Verzeichnisses demselben an die Stirne gesetzt und es ausdrücklich dahin bevorwortet hat: es enthalte von der Menge noch übriger apolinarischer Schriften nur die von ihm selbst gesehenen. Man hat also keinen Grund, die Aechtheit der fraglichen Bruchstücke von Apolinaris in Zweifel zu ziehen.

Unterwerfen wir diese nun selbst einer näheren Erörterung, theils um uns der Richtigkeit unserer schon oben gege-

benen Auffassung der Fragmente durch die Erklärung des Einzelnen zu vergewissern, und zu zeigen, wie sich Letzteres nicht nur ungezwungen in sie fügt, sondern mit innerer Nothwendigkeit auf sie führt, — theils um im Zusammenhang einer allseitigen Betrachtung derselben sogleich einige weiteren Fragen zu beantworten, die nur auf diese Weise am kürzesten und überzeugendsten abgemacht werden können. Das Fragment besteht aus zwei Stücken, die wir nach der Dindorf'schen Ausgabe des Chron. Pasch. I, S. 13 f. wörtlich folgen lassen.

„Da die heiligen Propheten, sagt der Chronist (S. 10), und alle Frommen mit dem ganzen Volk im A. T. das typische und schattenhafte Passa feierten, so hat auch der Schöpfer und Herr der ganzen sichtbaren und unsichtbaren Creatur, der eingeborene Sohn, das Wort — unser Herr und Gott, Jesus der Gesalbte — am Ende der Zeiten nach dem Fleische geboren — selbst mit dem Volk in den Jahren vor seiner öffentlichen Wirksamkeit, und während derselben das gesetzliche und schattenhafte Passa gehalten, indem er das vorbildliche Lamm aß. Seit er aber verkündigte, daß er selbst das wahre Passalamm sei [1], aß er das Lamm nicht mehr, sondern litt selbst als das wahrhaftige Lamm am Fest des Passa, wie Johannes, der Theologe und Evangelist, in seinem Evangelium bezeugt (18, 28. 19, 13, 14. 19, 31). An demselben Tage also, an welchem die Juden gegen Abend das Osterlamm essen wollten, wurde unser Herr und Heiland Christus gekreuzigt, und ein Opfer für Diejenigen, welche den Glauben an das auf ihn bezügliche Geheimniß annehmen würden, gemäß den Worten des seligen Paulus (1. Cor. 5, 7): denn unser Passa ist für uns geopfert worden, Christus. Und nicht wie Einige aus Unwissenheit behaupten, daß er nach genossenem Passalamm verrathen wurde, was wir weder von den heiligen Evangelien gelernt, noch von einem der seligen Apostel etwas dergleichen als (mündliche) Ueberlieferung empfangen haben. In der Zeit also, da unser Herr und Gott, Jesus Christus, für uns nach dem Fleische litt, aß er das gesetzliche Passalamm nicht, sondern, wie gesagt, wurde selbst als das wahrhaftige Lamm für uns geopfert am Fest des schattenhaften Passa, auf den Tag Paraskeue, den vierzehnten des ersten Mondmonats. Hiernach hat das typische Passa ein Ende genommen, nachdem das wahre Passa gekommen war; denn

[1] Man vergleiche aus dem Fragment von Clemens die Worte: ἐπεὶ δὲ ἐκήρυξεν αὐτὸς ὢν τὸ πάσχα, S. 14, welche hier S. 10 entweder hineinzudenken oder ausgefallen sind, wenn man nicht das ἐπεὶ δὲ ἐκήρυξεν in der grammatisch kaum zu rechtfertigenden Bedeutung nehmen will: „als er aber sein öffentliches Lehramt geschlossen hatte."

unser Passalamm ist für uns geschlachtet, Christus, wie das auserwählte Rüstzeug, der Apostel Paulus, lehrt."

„Daß aber in seiner Leidenszeit der Erlöser das gesetzliche und schattenhafte Lamm nicht aß, das liegt durch die erwähnten Evangelien-Zeugnisse, wie durch die Zeugnisse der Kirchenväter am Tag. Von den vielen mit Beweis versehenen Zeugnissen der Kirchenväter hierüber wollen wir hier nur einige wenige beibringen, in welchen sie es deutlich aussprechen: daß in der Zeit seines Leidens der Herr das gesetzliche Passalamm nicht aß. — Sofort werden die Zeugnisse der dem Chronisten wichtigsten drei Kirchenlehrer hierüber angeführt, zuerst das des Hippolytus, der ihm wegen seines Ansehens in der römischen Kirche und seiner gelehrten Arbeiten für Passaberechnung besonders bekannt und wichtig, sodann das des Apolinaris und Clemens von Alexandrien, welche ihm wegen ihres hohen Alters Hauptauctoritäten waren, das Fragment des Apolinaris wörtlich so:

Ἀπολιναρίου ἐπισκόπου Ἱεραπόλεως, ὅτι ἐν ᾧ καιρῷ ὁ κύριος ἔπαθεν οὐκ ἔφαγεν τὸ τυπικὸν πάσχα!

a.

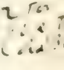
Καὶ Ἀπολινάριος δὲ ὁ ὁσιώτατος ἐπίσκοπος Ἱεραπόλεως τῆς Ἀσίας, ὁ ἐγγὺς τῶν ἀποστολικῶν χρόνων γεγονὼς, ἐν τῷ περὶ τοῦ πάσχα λόγῳ τὰ παραπλήσια ἐδίδαξε, λέγων οὕτως· Εἰσὶ τοίνυν οἳ δι' ἄγνοιαν φιλονεικοῦσι περὶ τούτων, συγγνωστὸν πρᾶγμα πεπονθότες· ἄγνοια γὰρ οὐ κατηγορίαν ἀναδέχεται, ἀλλὰ διδαχῆς προσδεῖται· καὶ λέγουσιν ὅτι τῇ ιδ' τὸ πρόβατον μετὰ τῶν μαθητῶν ἔφαγεν ὁ κύριος, τῇ δὲ μεγάλῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων αὐτὸς ἔπαθεν, καὶ διηγοῦνται Ματθαῖον οὕτω λέγειν ὡς νενοήκασιν· ὅθεν ἀσύμφωνός τε νόμῳ ἡ νόησις αὐτῶν καὶ στασιάζειν δοκεῖ κατ' αὐτοὺς τὰ εὐαγγέλια.

b.

Καὶ πάλιν ὁ αὐτὸς ἐν τῷ αὐτῷ λόγῳ γέγραφεν οὕτως· Ἡ ιδ' τὸ ἀληθινὸν τοῦ Κυρίου πάσχα, ἡ θυσία ἡ μεγάλη, ὁ ἀντὶ τοῦ ἀμνοῦ παῖς θεοῦ, ὁ δεθεὶς ὁ δήσας τὸν ἰσχυρὸν, καὶ ὁ κριθεὶς κριτὴς ζώντων καὶ νεκρῶν, καὶ ὁ παραδοθεὶς εἰς χεῖρας ἁμαρτωλῶν ἵνα σταυρωθῇ, ὁ ὑψωθεὶς ἐπὶ κεράτων μονοκέρωτος, καὶ ὁ τὴν ἁγίαν πλευρὰν ἐκκεντηθεὶς, ὁ ἐκχέας ἐκ τῆς πλευρᾶς αὐτοῦ τὰ δύο πάλιν καθάρσια, ὕδωρ καὶ αἷμα, λόγον καὶ πνεῦμα, καὶ ὁ ταφεὶς ἐν ἡμέρᾳ τῇ τοῦ πάσχα, ἐπιτεθέντος τῷ μνήματι τοῦ λίθου.

Anmerkung. Die Varianten bei Dindorf sind unbedeutend und offenbar die schlechtere Lesart, ohne wesentlichen Einfluß auf das Verständniß des Ganzen: statt ἄγνοια — das falsche ἄγνοιαν, statt ἀσύμφωνος — ἀσυμφώνως und statt τὸ ἀληθινὸν τοῦ Κυρίου πάσχα — τοῦ ἀληθινοῦ τοῦ Κυρίου; die erste hat der **Cod. Vatic.**, die letzte hat die Pariser Ausgabe, während die Vatican-Handschrift unseren Text gibt — ἀσυμφώνως geben die Pariser und der Cod. **Vat.**, der Sinn bleibt jedoch derselbe.

Fragment b.

Von diesen Fragmenten ist namentlich das erste schon so verschieden erklärt worden, daß es vor Allem nöthig ist, den Sinn ihrer einzelnen Sätze festzustellen, ehe aus denselben weitere Schlüsse gezogen werden können. Wir gehen von dem zweiten Bruchstück aus, dessen Auffassung weit geringeren Schwierigkeiten unterliegt und das die eigene Ansicht des Apolinaris über das Passa am unzweideutigsten zu erkennen gibt. So viel ist jedenfalls klar, das zweite Fragment ist eine Lobrede auf die ιδ΄ als das wahrhaftige Passa des Herrn; es lag dem Verfasser sehr an, zu erörtern, welcher Tag des Mosaischen Passafestes als das wahre Passafest zu betrachten sei. Die ιδ΄, ist seine Meinung, und kein anderer Tag sei das Passa des Neuen Testaments, denn an der ιδ΄ und an keinem anderen Tage sei das große Opfer am Kreuze geschehen, bei welchem das wahrhaftige Passalamm, Jesus Christus, sich habe schlachten lassen, aber in seinem Tod der Welt das Leben geworden sei. In gehobener Rede wird aber zugleich das Opfer Christi auf eine Weise gepriesen, welche darauf zielt, das alttestamentliche Passalamm, zu dessen Schlachtung die ιδ΄ der Tag war, als das typische Opfer, dagegen in Schatten zu stellen; die Herrlichkeit des neutestamentlichen Passaopfers wird auf die göttliche Majestät dessen begründet, der hier das Opfer geworden und durch eine Reihe von Contrasten zwischen den Momenten seiner Erniedrigung und den verschiedenen Seiten seiner göttlichen Macht und Würde, nach der Ordnung der Passionsgeschichte, in's Licht gesetzt. „Die ιδ΄, sagt Apolinaris, ist das wahrhaftige Passa des Herrn (Anklang an **Exod. XII**, 11 u. 27), das große Opfer (nach der dreifachen Bedeutung von πάσχα — Passafest, Passaopfer und Passalamm); statt des bloßen Lammes ist hier Gottes Sohn; Er, der gebunden wurde, da er doch die Starken band;  Er, der gerichtet ward, da er der Richter ist der Lebendigen und Todten; Er, der übergeben wurde in Sünderhände, daß er gekreuzigt würde; Er, den sie erhöhten auf die Hörner des Einhorns (Kreuzes) [1]; Er, den man in die heilige Seite stach,

[1] *Μονοκέρωτος* ist hier wohl nicht adjectivisch als Attribut Christi zu nehmen, in welchem Fall es alliterirender Contrast zu ὑψωθεὶς ἐπὶ κεράτων wäre.

und der (zum Dank) dafür (πάλιν zu ἐκχέας — seinerseits dagegen) aus seiner Seite die zwei ausströmte, die da reinigen: Wasser und Blut, Wort und Geist; Er, den man begrub am Tag des Passa und dem Grab den Stein aufsetzte." Man sieht deutlich, es handelt sich hier einmal um Festhaltung der ιδ', als des Tages der Kreuzigung Christi, — ein chronologisches Datum, — sodann um die Wichtigkeit der an der ιδ' geschehenen urchristlichen Heilsthatsache, kraft welcher diese, als Erfüllung, den alttestamentlichen Typus des ägyptischen Verschonungslammes unendlich weit hinter sich gelassen, ja, wie dies in ἀληθινὸν πάσχα liegt, außer Geltung gesetzt habe — eine dogmatische Wahrheit. Beides wird jedoch so ausgesprochen, daß

da es als Adjectiv sonst ἅπαξ λεγόμενον sein möchte; denn gewöhnlich, wie in den LXX. an den Stellen Ps. 22, 21. 92, 10. Deuter. 33, 17 ist es Genitiv. von μονόκερως, das Einhorn. Man wird daher auf den Contrast in diesem Glied, der ja auch bei einigen anderen Gliedern fehlt, hier aber freilich in μονοκ. zu liegen scheint, verzichten und übersetzen müssen: erhöht auf die Hörner des Einhorns, d. h. des mit einem in die Höhe stehenden Horn versehenen Kreuzes, in welchem Fall es mit einer im zweiten Jahrhundert, namentlich den Apologeten, geläufigen Typologie, und insbesondere typischen Erklärung von Deuter. 33, 17 (Moses Segen über Josephs Nachkommen) zusammenstimmt. Ganz gewöhnlich war es, die κέρατα auf die Enden des Kreuzes, besonders seine Querhölzer zu beziehen. So werden die κέρατα des Widders Gen. 22, 13 von Melito bei Routh, Rel. Sacr. I, S. 118 auf das Kreuz typisch bezogen: „Statt der Worte κατεχόμενος τῶν κεράτων hat der Syrer und Ebräer κρεμάμενος gesetzt — ὡς σαφέστερον τυποῦν τὸν σταυρὸν, als ein Wort, das deutlicher die vorbildliche Beziehung auf das Kreuz ausdrücke," — sagt Melito dort in einem Fragment. Justin. Dial. c. Tryph. c. 91 deutet in dem Segen Mosis über Josephs Nachkommen die Worte: κέρατα μονοκέρωτος τὰ κέρατα αὐτοῦ· ἐν αὐτοῖς ἔθνη κερατιεῖ ἅμα ἕως ἐπ' ἄκρου τῆς γῆς auf den Messias, der, aus diesem Stamm hervorgehend, an den Stamm des Kreuzes geschlagen, eben dadurch die einen mit dem Wort vom Kreuze treffen und dem Glauben unterwerfen, die anderen, die im Unglauben bleiben, damit richten werde: μονοκέρωτος, sagt er, den Typus näher ausführend, γὰρ κέρατα οὐδενὸς ἄλλου πράγματος ἢ σχήματος ἔχοι ἄν τις εἰπεῖν καὶ ἀποδεῖξαι, εἰ μὴ τοῦ τύπου, ὃς τὸν σταυρὸν δείκνυσιν· ὄρθιον γὰρ τὸ ἓν ἐστι ξύλον, ἀφ' οὗ ἐστι τὸ ἀνώτατον μέρος εἰς κέρας ὑπερῃρμένον, ὅταν τὸ ἄλλο ξύλον προσαρμοσθῇ καὶ ἑκατέρωθεν ὡς κέρατα τῷ ἑνὶ κέρατι παρεζευγμένα τὰ ἄκρα φαίνεται· καὶ τὸ ἐν τῷ μέσῳ πηγνύμενον ὡς κέρας καὶ αὐτὸ ἐξέχον ἐστιν, ἐφ' ᾧ ἐποχοῦνται οἱ σταυρούμενοι· καὶ βλέπεται ὡς κέρας καὶ αὐτὸ σὺν τοῖς ἄλλοις κέρασι συνεσχηματισμένον καὶ πεπηγμένον. Dieselbe typische Auffassung derselben Stelle später bei Tert. c. Marcion. III, 18 (adv. Judaeos c. 10 fast wörtlich repetirt). Mit jener Stelle Deuter. 33, 17, sagt er, significabatur Christus — (als Opfer einem Stier verglichen) — cujus cornua essent crucis extrema. Nam et in antemna (das Querholz), quae crucis pars est, extremitates cornua vocantur. Unicornis antem media stipitis palus (der senkrechte Kreuzesstamm). — Hoc more cornutus (hac virtute crucis) universas gentes ventilat (κερατιεῖ) per fidem. Findet man diese Typologie auch in den entsprechenden Worten des Apolinaris, so wäre der Sinn: der erhöhet wurde, auf die Hörner des Einhorns — des eingebornten (mittleren) Kreuzesstammes — mit der Nebenbeziehung, mit denen so als eins betrachtet er selbst dem Einhorn ähnlich ist, weßhalb Neander, kirchenhistor. Archiv von Staudlin rc. 1823. H. II. S. 98, es geradezu übersetzt „als Einhorn."

man zugleich daraus sieht, die ιδ΄ müsse dem Apolinaris auch der christliche Passafesttag, und das in einer specifisch-christlichen Bedeutung, der Jahrestag des Todes Jesu gewesen sein, vermöge einer hohen Wichtigkeit, die er dem Tode Jesu als Moment der christlichen Passafeier beilegte. In der That, schon das Bisherige zeigt, daß es wesentlich die (später nachzuweisenden) Grundvoraussetzungen und Anschauungen, auf welchen die kleinasiatische Festobservanz ruht, sind, von welchen auch Apolinaris ausgeht, und daß er somit ganz auf Seiten der kleinasiatischen Kirche steht. Denn einmal ist auch ihm die ιδ΄ der wahre christliche Passatag, ist es ihm um des Opfers am Kreuze willen, das bei den Asiaten die Prärogative und hohe Bedeutung der ιδ΄ ausmacht; — der Tod Jesu selbst ist ihm als das Mittel der Versöhnung und göttlichen Lebensmittheilung (ὁ ἐκχέας — ὕδωρ καὶ αἷμα — λόγον καὶ πνεῦμα) ein Ereigniß der frohesten Folgen, und ein Höhepunkt, ein besonders stark hervortretendes Moment der christlichen Passafeier, von der ja seine ganze Schrift handelt. Bemerkenswerth ist dabei einerseits die Verwandtschaft seiner Gedanken mit den Anschauungen und dem Geist des Johanneischen Evangeliums, dessen Kenntniß aus einer Reihe von Anklängen durchblickt, wie dies namentlich bei Joh. 19, 34 f. der Fall ist — man vergl. Joh. I, 1. I, 29 ff. XII, 32 ff., 1 Joh. V, 6—8. I, 1 — eine Spur, welche darauf leitet, das Johanneische Evangelium und der Johanneische Geist müsse mit der kleinasiatischen Passaobservanz nicht so ganz unverträglich gewesen sein, wenn doch ein Mann, dessen Anschauungen so sehr auf den Johanneischen, und zwar denen des Evangeliums ruhen, die ιδ΄ so hoch stellen, und zugleich die Grundanschauungen, auf welchen die asiatische Festpraxis beruhte, theilen könnte; andererseits ist die Verwandtschaft zwischen dieser Gedankenreihe von Apolinaris und der von Melito nicht ohne Bedeutung, welcher in den bei Routh, a. a. O. I, S. 116, zusammengestellten Bruchstücken in der That ganz in demselben Geiste, wie Apolinaris, sowohl den typischen Zusammenhang des A. und N. Ts. auffaßt, als die unendliche Erhabenheit des N. Ts. über das A., der Erfüllung über den Typus nachweist, ja selbst in der Ausdrucksweise mit Apolinaris nahe zusammentrifft. Man lese, wie Melito die typische Beziehung Isaaks und seine Hinführung zum Opfer durch seinen Vater — die gleiche Beziehung des an Isaaks Stelle getretenen Widders auf Christum, seine Hinführung zur Schlachtbank durch den Vater, sein stellvertretendes Leiden für uns (a. a. O.) ausführt, wie hoch er dabei die Erfüllung über den Typus stellt, man vergleiche seine nichts weniger als ebionitische, vielmehr ganz

Paulinisch-Johanneische Christologie, und man muß sich überzeugen, daß sein Standpunkt ganz der der Kirche, daß es rein undenkbar ist, ein Kirchenlehrer, der Christus geradezu den ὄντως θεοῦ λόγος πρὸ αἰώνων (in einem gleichfalls im **Chron. Pasch.** aufbewahrten Fragment Melito's, **I**, S. 483 **ed. Dindorf**) nennen, der von ihm sagen konnte: ὁ θεὸς πέπονθεν ὑπὸ δεξιᾶς Ἰσραηλίτιδος (**Routh, Rel. s. I**, S. 116), der, ein so genauer Kenner des A. Ts., die typische Deutung desselben so weit ausdehnte, und dabei von der unendlichen Erhabenheit der Erfüllung über die Vorbilder so durchdrungen war, solle nicht auch den Passatypus auf gleiche Weise aufgefaßt und den Typus nicht ebenso wie Apolinaris auch hierin als den durch die Erfüllung außer Geltung gesetzten Schatten erkannt haben. Wenn so Melito's Standpunkt im Wesentlichen dem des Apolinaris ganz gleichartig, namentlich in Beziehung auf die Passafrage, erscheint, so nähert sich umgekehrt der des Apolinaris dem des Melito, wie man ihn nach Polykrates Schreiben sich denken muß, durch die Wahrnehmung an, daß auch Apolinaris zu der ιδ′ auf die oben bezeichnete Weise sich bekennt, wie dies Melito nach Euseb. **V**, 24 that; kurz, die beiden bisher in der Passafrage auf verschiedene Seiten gestellten Kirchenlehrer stehen auf einem und demselben Boden, und trefflich stimmt dazu, daß sie sowohl bei Euseb. **IV**, 26 als im **Chron. Pasch. I**, 484 **ed. Dindorf** als Hauptvorkämpfer für die Kirche gegen Juden- und Heidenthum, als Apologeten gleichen Ansehens, ohne eine Spur von Differenz, neben einander aufgeführt werden. Das ganze Vorurtheil von ihrer verschiedenen Meinung und Richtung in Betreff der Passafrage scheint seinen Ursprung theils der Notiz des Clemens zu verdanken: er habe seine Passaschrift aus Anlaß der Melitonischen verfaßt, die von keinem Belang ist, da eben so gut eine kürzere und unvollständige Abhandlung zu einer vollständigeren Entwicklung anregen kann, als eine irrige zur Widerlegung; theils scheint es von einem Mißverständniß des ersten Stücks von Apolinaris herzurühren, indem man die darin bekämpfte Ansicht irriger Weise mit der nachher von Polykrates vertheidigten Observanz der kleinasiatischen Kirche und ihrer urchristlichen Chronologie identificirte.

Fragment a.

Es wäre nun allerdings an und für sich denkbar, daß Apolinaris seine chronologische Nachweisung über das Zusammentreffen des Kreuzestodes Jesu mit der ιδ′ und jene Erhabenheit des Todes Jesu als Erfüllung des Passatypus über die dadurch überflüssig gemachte und aufgehobene σκιὰ, auch ohne durch einen

Aufsehen erregenden Streit christlicher Parteien über diesen Punkt dazu veranlaßt zu sein, bloß aus innerem Drang eines eben in die Wichtigkeit dieses Todes versenkten Gemüthes ausgesprochen hätte. Dennoch läßt schon der oben angeführte Zusammenhang, in welchem nach dem Bericht des Chronisten diese Stelle mit der Annahme gestanden haben muß: Jesus habe in seinem Todesjahr das jüdische Passa nicht mehr genossen, es vermuthen, er habe jene beiden Punkte gegenüber einer Partei so betont, welche, gestützt auf die Annahme, Christus habe auch in seinem Todesjahr das Mosaische Passa noch mitgehalten, auch den Typus noch auf den Vorgang Christi hin in der christlichen Feier beibehalten wissen wollte, und jene Annahme durch eine abweichende Chronologie der Leidenswoche zu begründen suchte, bei der die Kreuzigung auf einen anderen Tag als die *ιδ´* und zwar so fiel, daß der Herr noch das an der *ιδ´* Abends stattfindende jüdische Passamahl mitbegangen haben konnte, demnach auf die *ιε´*. Das Dasein einer ähnlichen Partei ist nun auch in dem ersten Bruchstück bestimmt ausgesprochen und der Schlüssel zum Verständniß dieses so viel besprochenen und so verschieden erklärten Aktenstücks.

„Es gibt demnach, sagt Apolinaris in diesem Fragment, Etwelche, die aus Unwissenheit über diese Dinge (unnöthig und eigensinnig) streiten — ein verzeiblicher Fehler, in den sie gefallen sind; denn Unwissenheit läßt nicht Anklage zu, sondern verlangt Belehrung — und behaupten, am vierzehnten Nisan habe der Herr mit den Jüngern das Lamm (das Mosaische Passalamm) gegessen, am hohen Tag der ungesäuerten Brode aber selbst gelitten; sie führen dabei aus, Matthäus erzähle es so, wie sie's aufgefaßt haben. Daher (weil sie eine solche Behauptung aufstellen und sich dafür auf eine der kirchlichen Evangelienschriften berufen) ist (nach dem Bisherigen) einerseits ihre Auffassung im Widerspruch mit dem (Mosaischen) Gesetz, wie andererseits nach ihnen die Evangelien unter sich uneins zu sein scheinen.“ Man hat in neuerer Zeit diese schon von Neander im kirchenhist. Archiv 1823, II, S. 97 f. gegebene, nur in mancher Beziehung noch unbegründet und dunkel gelassene Erklärung des Fragments verworfen, was besonders Dr. v. Baur (Composit. u. Char. des Joh. Evang. in Zeller's Jahrb. 1844, 4. S. 640) mit gewohnter Energie gegen Neander und Wieseler gethan hat. Ihm schien sie unmöglich in zwei Punkten: in der ersten Hälfte des Bruchstücks, weil hier die beiden Sätze *ὅτι τῇ ιδ´ — κύριος* und *τῇ δὲ μεγάλῃ — ἔπαθεν* offenbar als Behauptung und Gegenbehauptung einander gegenüber stehen, — sodann im Schlußsatz, weil hier

στασιάζειν einen inneren Widerspruch der Evangelien unter sich nicht ausdrücken könne. Schon Rettberg (der Passastreit der alten Kirche in Illgens Zeitschrift für die historische Theologie 1832, II, 2, S. 117) hatte es vorgeschlagen, jene beiden Sätze in der ersten Hälfte als These und Antithese zu nehmen. „Der Sinn des Fragments, sagt er, scheint uns deutlicher zu werden, wenn die Worte τῇ δὲ μεγάλῃ ἡμέρᾳ — ἔπαθεν nicht mehr als Satz der Judaisirenden, sondern als eingemischte Widerlegung des Apolinaris gefaßt werden.“ Der Grund, warum ihm ohne diese Annahme das Fragment undeutlich erschien, war sein Begriff von der μεγάλη ἀζύμων, als vierzehntem Nisan. Gewiß, sagt Rettberg, ist ἡ μεγάλη ἡμ. τῶν ἀζ. der erste Passatag, also der vierzehnte Nisan selbst (a. a. O. S. 117). Kein Wunder, wenn es ihm daher unvereinbar erschien, daß Christus an der ιδ′ das Passamahl gehalten haben sollte, das auf den Schlußabend der ιδ′ nach der gewöhnlichen Annahme, also auf die Zeit zwischen dem vierzehnten und fünfzehnten Nisan fällt, und doch an der μεγάλη ἡμέρα ἀζ., d. h. an der ιδ′ gestorben sein sollte; begreiflich, daß er daher diese beiden Sätze in Behauptung und Gegenbehauptung trennen zu müssen glaubte. Auch bei Dr. v. Baur ist es zunächst seine Auffassung der μεγάλη ἀζύμων, was ihn zu der gleichen Annahme treibt. Ihm ist sie gleichfalls der erste Tag des Festes, aber der nach jüdischer Zählungsweise mit dem Abend des vierzehnten Nisan beginnende fünfzehnte, welcher nur deßwegen der große Tag des Festes der ungesäuerten Brode genannt worden sein kann, weil an ihm das Passalamm geschlachtet und gegessen wurde. (S. 640 a. a. O.) War hiernach jenen Christen die ιδ′ der Tag des Passaessens, so war er ihnen die μεγάλη ἡμέρα selbst; es gab für sie zwischen der ιδ′ und der ἡμέρα μεγ. keinen Gegensatz mehr, der für sie doch noch vorhanden gewesen sein müßte, wenn auch die Worte τῇ δὲ μεγ. — ἔπαθεν noch einen Theil ihrer Ansicht und nicht vielmehr eine Gegenbemerkung enthielten. Außer diesem Hauptgrund für jene Entgegensetzung beider Sätze wird von Baur noch ein Nebengrund aus der Symmetrie, dem Parallelismus des Periodenbaues hergeleitet. Wie in der zweiten Hälfte der Periode Behauptung und Gegenbehauptung sich unmittelbar folgen, so sei dies auch in der ersten anzunehmen. (S. 640 a. a. O.) Das Letzte ist nun offenbar unrichtig, vielmehr wird der innere Zusammenhang und die grammatische und logische Symmetrie der Periode gerade durch das angenommene Einschiebsel zerrissen. Weit das Natürlichste ist die Annahme, daß zuerst die Behauptung der Gegner nach Inhalt

und Begründung fortlaufend angegeben und dann die Gegenbemerkung ihnen gleichfalls auf einmal entgegen gehalten wird. Es wäre doch zum Wenigsten keine natürliche Gedankenfolge, wenn der Berufung auf Matthäus entgegengesetzt würde: „Daher, weil sie sich auf Matthäus berufen, stimme ihre Meinung nicht mit dem Mosaischen Gesetz überein.“ Vielmehr, wie die Behauptung aus zwei Theilen besteht, aus Inhalt und Beweisinstanz, so besteht auch die Widerlegung aus zwei Theilen: der ebionitischen Chronologie der Passa- und Leidenswoche wird ihr Widerspruch mit dem A. T., der Berufung auf Matthäus die Berufung auf ein anderes Evangelium entgegengesetzt. Es fragt sich aber nun, ob es auch möglich ist, jene beiden Sätze als integrirende Glieder einer und derselben Behauptung zusammenzureimen? Sie können nicht nur, sie müssen, das ist unsere Ansicht, so verstanden werden. Für's Erste, sie können gar nicht Behauptung und Gegenbehauptung in dem von Dr. v. Baur angenommenen Sinne sein. Nach Baur ist die μεγ. ἀζ. der fünfzehnte Nisan. Sagten die Laodiceer: am vierzehnten habe der Herr das Passa gegessen, nämlich am Schlußabend des vierzehnten, wie kann ihnen entgegengehalten werden: aber am fünfzehnten ist er gestorben? Das wäre ja eben ganz Das, was sie auch wünschen und behaupten müssen. Und wie hätte ihnen Apolinaris Das entgegenhalten können, der es uns bereits selbst gesagt hat, daß er den Tod Jesu auf die ιδ΄ setzte, also die μεγάλη, die er ihnen als den wahren Todestag entgegengesetzt haben soll, nicht in einem der ιδ΄ entgegengesetzten Sinn verstanden haben kann [1]. Eher wäre es möglich, die Worte: τῇ δὲ μεγ. τῶν ἀζ. ἔπαθεν als Gegenbehauptung zu nehmen, wenn man mit Rettberg unter der μεγάλη die ιδ΄ versteht; denn in diesem Fall hätte der eine Theil, Apolinaris, die ιδ΄ für den Todestag Jesu, der andere sie für den Tag des Passamahls gehalten, was allerdings Behauptung und Gegenbehauptung ist, und nicht nur mit der im zweiten Fragment ausgesprochenen Ansicht des Apolinaris zusammenstimmt, sondern auch mit der hier immer im Auge zu behaltenden Frage, ob der Herr im Todesjahr das jüdische Passa gehalten, genau zusammenhängt. Denn war Christus an der ιδ΄ gestorben, so konnte er an der ιδ΄, nämlich am Schlußabend derselben, nicht mehr das Passamahl genossen haben, wohin doch Apolinaris dasselbe verlegt haben muß. Es

[1] Dr. v. Baur gibt nun zu: „er habe darin geirrt, daß er der Meinung war, die Zeit, in welcher das Passalamm gegessen wurde, müsse zur μεγ. ἡμέρα τῶν ἀζύμων gerechnet werden.“ Zeller und Baur, theolog. Jahrb. 1847, I, S. 129. Die μεγάλη bleibt ihm der fünfzehnte Nisan, aber τῇ δὲ μεγ. — ἔπαθεν kann ihm jetzt nicht mehr Gegenbehauptung des Apolinaris sein.

war aber auch in diesem Fall nur dann eine Gegenbehauptung vorhanden, wenn die Gegner das jüdische Passamahl am Schlußabend der ιδ΄ stattfinden ließen, setzten sie aber seine Feier auf den Eröffnungsabend der ιδ΄, so mußten sie ja selbst auch auf den Nachmittag der ιδ΄ den Tod Jesu verlegen, und dann war der Satz: „er ist aber an der ιδ΄ gestorben," keine Antithese mehr gegen sie. So bleibt uns auch bei Rettbergs Erklärung von μεγ. ἀζύμων Manches ungewiß, die Gedankenfolge wird auf eine störende Weise unterbrochen, endlich, was die Hauptsache, die μεγάλη ἀζ. ist, nicht der vierzehnte, sondern, wie Dr. v. Baur richtiger gesehen hat, der fünfzehnte Nisan. Gehen wir aber in die Sache selbst näher ein. In dem vorliegenden Fall ist die Hauptfrage die nach dem Zusammentreffen der alttestamentlichen Passafeier und ihrer einzelnen Momente und Tage mit der neutestamentlichen Passafeier und ihren einzelnen Momenten und Tagen. Will man vor Fehlgriffen sicher sein, so ist vor Allem Gewißheit darüber nöthig, wie jeder der beiden Theile, Apolinaris und die Partei, die er bestreitet, einerseits die jüdische Passafeier mit ihren Momenten und Monatstagen, andererseits die christliche Passafeier mit ihren Momenten und Wochentagen sich gedacht; und sodann eine Untersuchung darüber, wie jeder Theil und auf welchem Punkt er beide aneinander geknüpft habe. Denn davon hing die ganze Chronologie der Leidenswoche, das ganze Zeitverhältniß des christlichen Passa zu dem jüdischen, und insbesondere die Entscheidung über den Punkt ab, um welchen es sich eben nach dem Zusammenhang handelte: ob Christus in seinem Todesjahr das Passa noch genossen habe oder nicht. Hinsichtlich der Aufeinanderfolge der christlichen Thatsachen an sich kann zwischen Apolinaris und seinen Gegnern eine Differenz nicht stattgefunden haben. Die Thatsachen der christlichen Urgeschichte, welche bei der christlichen Passafeier in Betracht kommen, sind das Abschiedsmahl, die Kreuzigung, die Grabesruhe, die Auferstehung. Daß die letztere am ersten jüdischen Wochentage, der μιᾷ σαββάτων oder dem Sonntag, stattgefunden habe, darüber war in der ganzen mündlichen und schriftlichen Tradition nur Eine Stimme. Hierüber konnte daher zwischen Apolinaris und seinen Gegnern eine Verschiedenheit nicht obwalten. Ist aber einmal dieser Schlußpunkt bestimmt, so ist damit, bei den genauen Zeitbestimmungen der christlichen Urgeschichte über die Intervalle zwischen den übrigen hergehörigen Momenten, auch die ganze Succession der letzteren gegeben. Fiel die Auferstehung auf den Sonntag, so mußte die Ruhe Jesu im

Grabe auf den Samstag, die Kreuzigung auf den Freitag und das Abschiedsmahl auf den Abend vom Donnerstag auf den Freitag gefallen sein, — und auch hierüber konnte zwischen beiden Theilen eine Differenz nicht mehr stattfinden. Eher könnte eine solche hinsichtlich des jüdischen Passa, seiner Monatstage und Festmomente vorhanden gewesen sein. Allein auch über die Hauptmomente der jüdischen Passafeier lagen im Ganzen so genaue Bestimmungen vor, daß beide Theile auch hierin einig gewesen sein müssen. Der Haupttag der jüdischen Feier war ohne Zweifel das *νυχτήμερον*, mit dessen Eintritt die Israeliten das Passalamm aßen, dabei der gnädigen Verschonung sich erinnerten, die in jener Nacht in Egypten der Erstgeburt ihrer Väter widerfuhr, der ängstlichen Spannung, mit welcher diese während jener Nacht, indeß draußen der Würge-Engel von Haus zu Haus ging, sich in ihren Häusern beisammen hielten und, der Gemeinschaft mit Jehova pflegend, sich mit Essen und Trinken zur Reise stärkend, des Morgens harrten, der ihnen die verheißene und ersehnte Befreiung bringen sollte, und mit dem sofort auch wirklich der Auszug begann. Dieses *νυχτήμερον* der Väter sollte von den Nachkommen durch die Wiederholung dessen, was die Väter in jener Nacht in Egypten beobachtet, gefeiert werden; es war daher der heilige, mit Sabbatsrang versehene Anfangstag jener siebentägigen Feier, der große Tag des Festes *ἡ μεγάλη τῶν ἀζύμων*. Sollte mit dem Anfangsabend dieses *νυχτήμερον* das Passamahl beginnen, so mußte am Schluß des vorangehenden Tags das Lamm geschlachtet und zubereitet werden; nicht früher, damit es noch ganz frisch wäre und weil es alsbald ganz verzehrt werden, von ihm nichts aus dem Haus kommen und nichts auf den morgenden Tag übrig bleiben sollte. So hätten wir zwei Tage des jüdischen Passa: den Tag der Passaopferung und den Tag des Passaessens, an welchem zugleich der Mazotritus solenn begann, und hiezu kommt als der dritte Tag der der Erstlinge, an welchem die Primitien der Gerstenernte Gott dargebracht wurden. Ueber die Reihenfolge dieser drei Tage und Theile der jüdischen Feier besteht keine Verschiedenheit, wohl aber über ihre Anknüpfung an die jüdischen Monatstage, sofern einige Ausleger das Passaessen zwischen dem dreizehnten und vierzehnten, die anderen zwischen dem vierzehnten und fünfzehnten Nisan beginnen, also im ersteren Fall am Anfangs-, im letzteren am Schlußabend der *ιδ΄* eintreten lassen. Jenes haben Rauch [1] und Schneckenburger [2], dieses de

[1] Studien und Kritiken 1832, 3, S. 537 ff.
[2] Beiträge zur Einleitung in's N. T. S. 14 f.

Wette [1], Hengstenberg [2], Wieseler [3] angenommen. Die größere Wahrscheinlichkeit ist entschieden für die letztere Ansicht. In der Grundstelle **Exod. XII**, welche die Anordnung des ersten Passafestes und was dabei zu beobachten, festsetzt, werden deutlich zwei Hauptbestandtheile des ganzen Festritus unterschieden: einer, der das Passalamm zum Gegenstand hat, der andere auf die Mazot bezüglich. Der erstere Theil des Ritus wird zuerst (v. 3—14) vollständig abgemacht: das Lamm soll am zehnten Nisan (**Ex. XII**, v. 3) angeschafft, bis zum vierzehnten aufbewahrt, am vierzehnten zwischen den beiden Abenden geschlachtet (v. 6) und in der Nacht darauf, jedoch schon mit ungesäuertem Brod und bitteren Kräutern gegessen (v. 8), und das nun auch in den kommenden Zeiten so gehalten werden. An diesen ersten Bestandtheil des ursprünglichen Ritus wird sodann der zweite, der Ritus der Mazot, so angeknüpft, daß der Anfangspunkt dieses Ritus, der sieben Tage dauern soll, bereits mit dem Tag des Passamahls zusammenfällt.

Wenn der Passaritus, das Schlachten und Essen des Lammes, die gnädige Verschonung der Israeliten in jener verhängnißvollen Nacht in stetem Andenken erhalten sollte, so hatte der Ritus der Mazot dagegen denselben Zweck hinsichtlich des Auszugs aus Egypten. Der erstere ist daher eintägig (**Ex. XII**, 14), der letztere siebentägig. Weil aber ursprünglich beide Ereignisse auf Einen Tag zusammengetroffen waren, indem der Auszug noch in der Nacht desselben *νυχτήμερον* begann, an welchem um Mitternacht der Todesengel an Israel vorübergegangen war (**Ex. XII**, 29 ff.), so mußten auch in der Gedächtnißfeier die beiden Bestandtheile des Ritus sich berühren; der Tag des Passaessens war zugleich der erste Tag der Mazot. Durch Beides ausgezeichnet, sollte daher dieser Tag auch besonders heilig sein, ein Tag heiliger Versammlung und Sabbatsruhe (v. 16). Wenn nun (v. 18) als Anfangspunkt des Mazotritus der vierzehnte Nisan und zwar dessen Abend genannt wird, so kann dies freilich an sich auch noch so verstanden werden: mit dem Eröffnungsabend des vierzehnten Nisan, dem Tag des Vollmond-Eintritts, habe auch das Fest der Mazot begonnen, somit das Passamahl stattgefunden, — und das Fest hätte dann eben bis zum Anfang des einundzwanzigsten Nisan gedauert, weil sonst mehr als sieben Tage herauskämen. Allein aus Num. 33, 3 erhellt, daß die Israeliten am fünfzehnten auszogen, somit das Passamahl vom

[1] Studien und Kritiken 1834, S. 939 f.
[2] Authentie des Pentat. II. Bd. S. 377.
[3] Chronolog. Synopse S. 341 ff.

vierzehnten auf den fünfzehnten Nisan stattgefunden hat. Levit. 23, 6 f. heißt es ausdrücklich, am fünfzehnten Nisan ist Fest der Mazot, ein Fest, das sieben Tage dauert und an dessen erstem Tag, also dem fünfzehnten, Festversammlung und Sabbatsruhe ist. Dieser Tag war also das wichtige νυχϑήμερον, in dem Passaessen und erste Feier der Mazot zusammentraf, und da nicht anzunehmen ist, daß zwischen dem Schlachten des Lammes und dem Essen desselben ein ganzer Tag mitten inne liege, so muß auch das erstere am Abend zwischen dem vierzehnten und fünfzehnten vorgenommen worden sein. Wenn daher (a. a. O. v. 5) das Passa von dem Fest der Mazot unterschieden wird — am vierzehnten Nisan zwischen den Abenden ist Passa dem Herrn und am fünfzehnten desselben Monats Fest der Mazot dem Herrn — so ist mit dem ersteren der Passaritus gemeint, der am Abend des vierzehnten mit dem Passaopfer begann und unmittelbar darauf am fünfzehnten durch das Passamahl vollendet wurde; mit dem letzteren, der Ritus der Mazot, da einst zugleich mit dem Essen des Lamms das Essen der ἀζύμων begonnen und sofort während des Auszugs weiterhin fortgedauert hatte. Deutlich wird das Passaopfer (das des Lammes und der übrigen täglichen Opfer während der Passazeit zusammengenommen) als der erste Festakt von dem Ritus des Mazotessens auch **Deut.** 16, 1 ff. dadurch unterschieden, daß jener Ritus nur am Sitz des Nationalheiligthums gefeiert, namentlich das Passalamm nur dort geschlachtet und gegessen werden sollte, während Jeder, der den Passa-Abend vom vierzehnten auf den fünfzehnten bis an den Morgen, also die Zeit jenes Schlachtens und Essens, dort zugebracht hatte, am Morgen sich wieder entfernen und den Rest des Festes, der im Mazotessen bestand, daheim zu Ende feiern durfte. Das Opfer des Passalamms aber sollte am Abend, um die Zeit des Sonnenuntergangs, und zwar eben am Abend vor dem Morgen des Auszugs aus Egypten, somit am Abend vor dem fünfzehnten, dessen Morgen ja schon der Gedächnißtag des Auszugs war, oder am Schlußabend des vierzehnten dargebracht werden. Der Grund, warum als der Termin des Passa immer die ιδ´ und zwar ihre Abendzeit genannt wird, liegt darin, daß der wichtige Anfangsakt des Ritus, auf welchen sich das Passa bezog, die Schlachtung des Opferlamms an der ιδ´ begann und selbst das Essen über die ohnehin unbekannte Abendgrenze zweier Tage noch in die ιδ´ herüberreichen konnte, daher der Passaritus mehr zum vierzehnten als zum fünfzehnten zu gehören schien; während es aus der eigenthümlichen Natur des Passaritus, dessen Opfer sich unmittelbar an das Essen anschließen sollte, wie sich in Egypten die Ereignisse

gedrängt hätten, von selbst zu folgen schien, unter dem Abend des vierzehnten, an welchem das Passa eintreten solle, könne in diesem Fall von Niemand der Eröffnungsabend des vierzehnten, sondern nur sein an das auf den Anfang des fünfzehnten *νυκτήμερον* fallende Passaessen stoßender Schlußabend verstanden werden. So viel erhellt demnach aus dem Gesagten: der große Tag, der heilige Anfangstag der Mazot, ist identisch mit dem Passamahlstag der fünfzehnte Nisan. Der vierzehnte ist der Tag des Passaopfers nach dem Gesetz, das an seinem Schlußabend dargebracht wurde. Hiezu kommt nach Levit. 23, 9 ff., daß am Tage nach dem Festsabbat die Erstlinge der Gerstenernte, das Omer, darzubringen waren. Dies ist, wenn der fünfzehnte der erste heilige Tag der Mazot war, der Folgetag desselben, also der sechszehnte Nisan. Mit dem Bisherigen stimmt überein die Ordnung des offenbar zu diesem Fest der Frühlingstag- und -Nachtgleiche und Frühernte in Parallele stehenden Fests des Herbstäquinoctiums oder der Späternte, des Festes der Sukot, das als das Gedächtnißfest des Zugs durch die Wüste ohnehin dem des Auszugs nahe verwandt erscheint. Denn auch bei dem Laubhüttenfest war der fünfzehnte Tag des siebenten Monats, wie hier der fünfzehnte des ersten Monats, der heilige Anfangstag der Feier, — wie hier, so war dort der erste Monatstag als Neumondsfest und Sabbattag — der zehnte dort als Versöhnungsfest, hier durch die Anschaffung des Passalamms — der fünfzehnte dort durch den Anfang der Sukot, hier durch den der Mazot von Bedeutung, — und in beiden Fällen sollte das Fest mindestens sieben Tage, also bis zum einundzwanzigsten dauern und der erste und letzte Tag hoher Festtag sein. Endlich läßt sich aus Philo und Josephus entnehmen, daß diese Chronologie des jüdischen Passa, seiner Ceremonien- und Monatstage auch die zur Zeit Jesu und seiner Apostel allgemein angenommene war. Philo, de Septenario S. 292—94, zeichnet bei der Passafeier drei Tage aus, den vierzehnten Nisan, an dessen Nachmittag das Passalamm geschlachtet wurde, charakterisirt als *τὸ πάσχα*, den fünfzehnten als *τὰ ἄζυμα*[1] und den sechszehnten als *τὸ δράγμα* (Tag der Erstlingsgarbe). — Ebenso Josephus Ant. Jud. III, 10, §. 5. Am vierzehnten Nisan, sagt er, wurde das Passaopfer alljährlich dargebracht und sodann gegessen, am fünfzehnten folgte auf das Fest des *πάσχα* (das also zum vierzehnten gerechnet wird) das Fest der *ἄζυμα*, sieben Tage dauernd.

---

[1] Auch die Alexandriner bei Anatolius Euseb. VII, 32 sagen für das ganze jüdische Fest, mit Unterscheidung seines zweifachen Sinns und Ritus, genau *ἡ τοῦ πάσχα καὶ τῶν ἀζύμων ἑορτή*. Man vergl. Sieffert, Matthäus S. 134.

Dabei wird der fünfzehnte Nisan selbst als πρώτη ἀζύμων im engeren Sinn, und der sechszehnte, an welchem die Garbe dargebracht wurde, als der zweite Tag des ἄζυμα-Festes ausdrücklich bezeichnet; Letzteres wird im engeren Sinn als Feier des Mazotritus genommen, und ist deßhalb siebentägiges Fest, wobei die Zeit vom fünfzehnten bis einundzwanzigsten incl. gerechnet ist; während man im weiteren Sinn später zu den ἄζυμα auch noch den vierzehnten Nisan zählen konnte, auf den die ängstliche Pietät der Juden, um den Mazotritus ja nicht zu spät zu beginnen, das Essen des Ungesäuerten immer mehr ausdehnte; dann aber konnte man die ιδ´ als die πρώτη ἀζύμων im weiteren Sinn betrachten und das Fest der ἄζυμα ein achttägiges nennen, wie Letzteres Josephus, Ant. II, 15. §. 1, mit den Worten thut: „ὅθεν εἰς μνήμην τῆς τότε ἐνδείας ἑορτὴν ἄγομεν ἐφ᾽ ἡμέρας ὀκτὼ. τὴν τῶν ἀζύμων λεγομένην“; — Ersteres bei Marcus Ev. XIV, 12: καὶ τῇ πρώτῃ τῶν ἀζύμων, ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον (Luc. 22, 7 ἦλθε δὲ ἡ ἡμέρα τῶν ἀζύμων, ἐν ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα) geschieht. Auch Josephus setzt den Auszug der Israeliten auf den fünfzehnten (Antiq. II, 15, 2) und sagt, daß sie ἐνστάσης τῆς ιδ´. d. i. nachdem die ιδ´ eingetreten war, das Lamm geopfert und sofort gegessen haben (II, 14, 6); endlich (Bell. Jud. VI, 9. §. 3) daß sie an dem Fest, das πάσχα heißt (d. i. am vierzehnten Nisan nach Ant. III, 10, §. 5), von der neunten bis eilften Stunde, von 3—5 Uhr Nachmittags, das Lamm opfern [1]. Daß die gleiche Reihenfolge der jüdischen Festakte und Monatstage auch im zweiten Jahrhundert von den Kirchenlehrern vorausgesetzt wird, zeigt das später zu erörternde Fragment des Clemens Alex., das die Passamahlzeit vom vierzehnten bis fünfzehnten Nisan beginnen, am vierzehnten die Opferung des Lamms und am sechszehnten die Darbringung der Erstlingsfrucht vor sich gehen läßt (Chron. Pasch. I, S. 15, ed. Dindorf.), den dreizehnten Nisan aber als den Tag der προετοιμασία auf das Passa betrachtet. Nach allem Bisherigen war diese Chronologie des jüdischen Passa eine von Juden und Christen so allgemein anerkannte, daß auch hinsichtlich ihrer zwischen Apolinaris und seinen Gegnern keine Differenz gewesen sein kann.

Demnach kann die Differenz zwischen beiden nur in der Art liegen, wie diese alttestamentliche Reihe von jüdischen Festakten an die neutestamentliche Reihe jener Thatsachen der Leidenswoche angeknüpft wurde. Nehmen wir, da von zwei christlichen Parteien die Rede ist, zur Basis die zwischen beiden anerkannte Succession der urchrist

[1] Man vergl. hierüber auch Lücke, Comment. 3. Ausg. II, S. 727 ff.

lichen Thatsachen, so besteht diese Reihe aus den vier Gliedern: 1) dem Abschiedsmahl Jesu am Donnerstag, 2) der Kreuzigung am Freitag, 3) der Grabesruhe Jesu am Samstag, 4) der Auferstehung am Sonntag. Da es sich nun darum handelte, ob Christus das Passamahl in seinem Todesjahr noch mitgemacht habe, der eine Theil das behauptete, der andere es verneinte: so fragt es sich, an welches jener vier Glieder jeder Theil das erste Moment der jüdischen Feier angeknüpft habe, denn damit war auch die Anknüpfung der anderen Momente gegeben. — Es ist klar, daß wer behaupten wollte: Christus habe in seinem Todesjahr das jüdische Passamahl ganz auf gesetzliche Weise noch mitgehalten, der den Abend des Passamahls, also den vierzehnten bis fünfzehnten Nisan, mit dem Abend des Abschiedsmahls vom Donnerstag auf Freitag zusammenfallen lassen mußte, wornach dann die *ιδ΄* mit der Opferung des jüdischen Lammes auf den Donnerstag, die *ιε.* die *μεγάλη ἀζύμων* aber mit dem Passamahl selbst auf das *νυχθήμερον* des Freitags und der sechszehnte Nisan mit der Darbringung der Erstlinge auf den Samstag fiel. Wem dagegen die Chronologie der Leidenswoche jene Ausnahme zu verbieten schien, dem muß das jüdische Passamahl, also der Abend zwischen dem vierzehnten und fünfzehnten Nisan um einen Tag später auf die Zeit zwischen dem Freitag und Samstag gefallen sein, in welchem Fall die *ιδ΄*, an deren Schluß das Mosaische Lamm geschlachtet wurde, mit dem Freitag, die *ιε*, an deren Eröffnungsabend das Lamm gespeist wurde und welche als der Haupttag der *ἄζυμα* durch Opfer, Versammlung und Sabbatsheiligkeit ausgezeichnet war, also die *μεγάλη ἀζύμων* mit dem Samstag und der sechszehnte Nisan, an dem die Erstlinge dargebracht wurden, mit dem Sonntag congruirt. Letzteres ist nun auch wirklich die Ansicht des Apolinaris, ersteres die Art, wie seine Gegner die jüdischen und christlichen Festmomente combinirten. Der Deutlichkeit wegen mag es hier durch ein Schema zur Anschauung gebracht werden.

Die Gegenpartei.		Christl. Festmomente.		Apolinaris.	
Nisan. 14	Opferung des Passalamms.	Donnerstag	Abschiedsmahl.	Nisan. 13	—
15	14. bis 15. Passamahl, *μεγ. ἀζύμων.*	Freitag.	Kreuzigung	14	Opferung des Passalamms.
16	Erstlingsopfer.	Samstag.	Grabesruhe.	15	14. bis 15. Anfang des Passaessens, *μεγάλη ἀζύμων.*
17	—	Sonntag.	Auferstehung.	16	Erstlingsgabe.

Am leichtesten ist es bei Apolinaris nachzuweisen, wie er beide Reihen, die jüdische und christliche, zusammengedacht und an welches Glied der christlichen Reihe er das erste Glied der jüdischen, die ιδ', angeknüpft hat. Nach ihm ist die ιδ' der Todestag Jesu. Ihm fällt also die ιδ' mit dem Freitag zusammen, und da am Nachmittag dieses Tags um 3 Uhr der Herr starb, so trifft ihm die gleichfalls am Nachmittag der ιδ' (s. Josephus a. a. O.) vorgenommene Schlachtung des Passalamms mit der Kreuzigung, der Typus mit der Erfüllung, auf die Stunde hin überein. Hiernach mußte nach seiner Ansicht das erst am Abend zwischen ιδ' und ιε' beginnende jüdische Passamahl zwischen Freitag und Samstag, also erst nach dem Tode Jesu, stattgefunden und der Herr konnte demnach im Todesjahr das jüdische Passaessen nicht mehr mitgemacht haben. Die μεγάλη ἀζύμων, d. h. das νυχτήμερον des Passamahls und zugleich der hochheilige Anfangstag der Mazot oder der fünfzehnte Nisan trifft nun bei dieser Ansicht mit dem Samstag oder der Grabesruhe Jesu und die Auferstehung des Erstlings unter denen die da schlafen oder der Sonntag — mit dem sechszehnten Nisan, dem Tag der Erstlinge, somit Typus und Erfüllung auch in diesem Punkt zusammen. Bei dieser Chronologie der Leidenswoche ist daher die Reihenfolge der christlichen Momente dem Mosaischen Gesetz vollkommen σύμφωνος, weil die Kreuzigung des wahren Lamms mit der Opferung des typischen, die Ruhe Jesu mit der Sabbatsruhe, die Auferstehung des Erstgebornen der Todten mit der Darbringung der Erstlinge auf Tag und Stunde zusammentrifft.

Ganz anders verhält es sich dagegen bei der Annahme der Gegner. Ihre Behauptung über das Verhältniß der neutestamentlichen Festthatsachen zu den alttestamentlichen Festakten und Monatstagen geht nach Apolinaris Angabe dahin: an der ιδ' habe der Herr mit den Jüngern das Lamm gegessen. Da das Passamahl, nach der übereinstimmenden Berechnung der Juden und Christen im ersten und zweiten Jahrhundert, wie nach den Bestimmungen des A. Ts., erst am Schlußabend der ιδ' begann, so kann die Behauptung der Gegner nur den Sinn haben: am Schlußabend des vierzehnten Nisan, vom vierzehnten auf den fünfzehnten, habe das Abschiedsmahl Jesu stattgefunden, das zugleich eine Mitfeier des jüdischen Passamahls gewesen; sie ließen also den Abend zwischen dem vierzehnten bis fünfzehnten Nisan mit der Abendzeit vom Donnerstag auf den Freitag zusammenfallen. Hiernach congruirte ihnen der Donnerstag mit der ιδ' oder der Opferung des Mosaischen Lamms, der Freitag und die Kreuzigung Jesu mit der

ιε, dem fünfzehnten Nisan, dem Tag des Passamahls und dem heiligen Anfangstag des Mazotritus, der Samstag und die Grabesruhe mit dem Tag des jüdischen Omer, und das ist es eben, was Apolinaris von ihnen angibt: sie behaupten, daß der Herr an der μεγάλη ἀζύμων selbst gelitten habe; denn der fünfzehnte Nisan, die μεγάλη ἀζύμων war ihnen nun der Kreuzigungstag, während ihnen der vierzehnte bis fünfzehnte der Abend des Passamahls war, somit auch ihre Behauptung, auf welche die ganze Berechnung hinzielte, der Herr habe das gesetzliche Passa auch in seinem Todesjahr rechtzeitig, d. i. gleichzeitig mit dem jüdischen Volk, mitgefeiert, hiedurch gerechtfertigt erschien. Nur an der Bezeichnung könnte man sich noch auf den ersten Blick stoßen: daß sie den Herrn an der ιδ΄ das Passalamm essen lassen, während doch das Passaessen erst am Abend von dem vierzehnten auf den fünfzehnten begann und, streng genommen, zum νυχτήμερον des fünfzehnten oder der μεγάλη ἀζύμων gehörte. Allein das ist ganz die Zeitbezeichnung des A. Ts. Der Passaritus hatte auf der Grenze zwischen den beiden Tagen, dem vierzehnten und fünfzehnten Nisan, seine Mitte, er konnte daher an sich sowohl zur ιδ΄ als zur ιε gerechnet werden, nicht nur weil die Dämmerungszeit, deren einer Theil doch dem vorangehenden, der andere dem nachfolgenden Tag angehörte, nirgends einen bestimmten Grenzpunkt zwischen den beiden Tagen darbot, wie dieß auch das bekannte Ben haarbaim ausdrückt, sondern auch um der beiden Hauptakte des Passaritus willen, deren einer, das Passaopfer, über die Tagesgrenze herüber auf die ιδ΄ (von 3—5 Uhr), der andere, das Passaessen, über sie hinüber auf die ιε fiel; dagegen hatte der fünfzehnte aber durch den Mazotritus, als dessen hoher Anfangspunkt, schon seinen neuen präponderirenden Inhalt und seine deutliche populäre Bezeichnung. So wurde es gewöhnlich, die ιδ΄, weil der bedeutungsvolle Anfangspunkt des Passaritus auf sie fiel, als den eigentlichen Tag des letzteren anzusehen; bei Josephus und Philo wird daher die ιδ΄ als das Fest des πάσχα im Unterschied von dem fünfzehnten, als der ἑορτὴ ἀζύμων behandelt, und auch die oben angeführten alttestamentlichen Stellen knüpfen den Passaritus vorzugsweise an die ιδ΄ und charakterisiren und benennen dagegen die ιε besonders durch und nach dem Mazotritus, dem neuen Festmoment derselben, während sie das auf die ιε auch fallende wichtige Essen des Passa mehr als die Fortsetzung und Vollendung des schon an der ιδ΄ begonnenen und daher diesem Tag, nicht der Zeit aber der Bedeutung nach, zugehörigen Passaritus ansehen. „Am vierzehnten, heißt es daher Levit. 23,

5, zwischen den Abenden ist Passa dem Herrn," weil die Opferung des Lamms auf den Nachmittag des vierzehnten fiel, obwohl das Passamahl (dessen Fortsetzung), nach der bürgerlichen Eintheilung des Tags, streng genommen höchstens am Ende des vierzehnten seinen Anfang nahm — und „am fünfzehnten ist das Fest der Mazot". Ganz ebenso hat nach der Bezeichnungsweise des Clemens Alex. Jesus an der ιγ´ sein Abschiedsmahl gehalten und dann τῇ ἐπιούσῃ gelitten, welche letztere ihm die ιδ´ ist, wie er ausdrücklich angibt, — während der Herr doch zwischen der ιγ´ und ιδ´ zu einer Zeit jenes Mahl hielt, die streng genommen zu dem νυκτήμερον der ιδ´ gehörte, er also eigentlich hätte sagen müssen, er habe es an der ιδ´, nämlich an deren Eröffnungsabend, gehalten. Diese Auffassung der Ansicht jener von Apolinaris bestrittenen Partei ist nun auch der einfache Schlüssel zum Verständniß alles Folgenden. Sie beriefen sich für ihre Behauptung auf Matthäus. Wiefern konnten sie das? Τῇ δὲ πρώτῃ τῶν ἀζύμων, heißt es Matthäus 26, 17, treten die Jünger zu Jesu und sprechen: „Wo willst du, daß wir dir das Passa bereiten zum Genuß?" Er gibt ihnen unter Andeutung seines nahen Hingangs Auftrag dazu, und sie treffen die Vorkehrungen zum Passagenuß, v. 18, 19. Da es aber Abend geworden war, fährt Matthäus fort, ließ er sich nieder (zu Tisch) mit den Zwölfen, und nun folgt die Einsetzung des Abendmahls, des neutestamentlichen wahrhaftigen Passamahls. Was ist natürlicher, als daß jene Christen hierin eine Bestätigung für ihre Ansicht: das Abschiedsmahl Jesu sei eine letzte Mitfeier des jüdischen Volks-Passamahls gewesen, fanden? Die πρώτη ἀζύμων war ihnen nicht die μεγάλη, sondern, wie oben aus der Anschauung der späteren Juden vom Passa und dem deutlichen Gebrauch dieses Terminus von der ιδ´, dem Tag der Opferung des Lamms, bei Marcus 14, 12 und Lucas 22, 7 nachgewiesen wurde, die ιδ´, welche später, weil man schon an ihr, um ja mit diesem Theil des Ritus nicht zu spät anzufangen, den Sauerteig zu entfernen begann, der eigentlich nach dem ursprünglichen Gesetz am fünfzehnten (Exod. XII, 8. 15) entfernt werden sollte, zu den sieben Tagen der eigentlichen ἄζυμα, dem fünfzehnten bis einundzwanzigsten Nisan gerechnet, und auch schon als ein Tag der ἄζυμα, als der erste der somit achttägigen Süßbrode betrachtet wurde. Sonach schien auch Matthäus das Abschiedsmahl am Abend vom vierzehnten bis fünfzehnten Nisan stattfinden zu lassen und es deutlich als Mosaisches Passamahl zu bezeichnen. Hieraus erklärt sich nun auch die Bemerkung des Apolinaris, „daß die Auffassung seiner Gegner mit dem

Gesetz nicht harmonire," ganz einfach. Wie bei der Chronologie des Apolinaris die Erfüllung mit dem Typus auf dieselben Tage zusammenfiel: mit der Schlachtung des Lamms die Kreuzigung Christi, mit der Darbringung der Erstlinge die Auferstehung des Erstlings von den Todten, auf welche letztere Congruenz besonders Clemens Werth legt; so war durch die Vorschiebung der alttestamentlichen Reihe um einen Tag diese ganze Harmonie der evangelischen Geschichte mit dem Gesetz gestört, jene diesem incongruent und die νόησις (Auffassung) der Gegner daher selbst, kurz gesagt, ἀσύμφωνος τῷ νόμῳ geworden, disharmonisch mit der Ritus-chronologie des νόμος, von welcher doch, nach der durchgängigen Beziehung des νόμος auf das Evangelium, vorausgesetzt wird, daß ihre Typustermine mit den neutestamentlichen Erfüllungstagen genau zusammentreffen müssen und zusammentreffen. Ja ihre Berufung auf Matthäus brachte sie nach Apolinaris Meinung noch in eine andere bedenkliche Verlegenheit. Nicht nur die Incongruenz der evangelischen Urgeschichte mit der Termintypik des Gesetzes, sondern auch eine andere zwischen den Evangelien selbst schien die Folge jener Annahme sein zu müssen. Letzteres will jedoch Apolinaris seinen Gegnern nicht als bewußte und ungescheute Behauptung zutrauen, sondern nur als nothwendige und bei der anerkannten Auctorität und Infallibilität der Evangelien halsbrechende Consequenz ihnen entgegenhalten. So nimmt die Schlußworte auch Wieseler [1], worüber er von Dr. v. Baur (a. a. O. S. 654 ff.) hart angelassen worden ist. Baur hat diese Erklärung von zwei Seiten, als grammatisch und logisch unmöglich, angegriffen. Es ist nach Baur gegen allen philologischen Sprachgebrauch, dem στασιάζειν τὰ εὐαγγέλια für sich, hier, wo es ohne alle nähere Bestimmung steht, die Bedeutung geben zu wollen: die Evangelien stehen mit einander im Zwiespalt oder im Widerspruch. Στασιάζειν heiße sich gegen Etwas auflehnen; sei das, wogegen man sich auflehnt, nicht ausdrücklich genannt, so könne es nur deßwegen fehlen, weil es sich aus dem Zusammenhang von selbst ergebe. So sei es auch hier; Dasjenige, wogegen sich die Evangelien auflehnen sollen, sei nach dem Zusammenhang der νόμος. Ebenso nimmt die Worte Schwegler (der Montanismus und die christliche Kirche 1841, S. 195); τὰ εὐαγγέλια, wird zugegeben, seien die synoptischen Evangelien, von denen also mindestens zwei damals vorhanden gewesen sein müßten, Matthäus und ein anderes, sei es Marcus oder Lucas; — Dasjenige aber, wogegen

[1] Chronol. Synopse S. 368 f., man vergl. Ebrard, Kritik der evang. Geschichte S. 1200 ff.

diese streiten, sei der νόμος. Abgesehen jedoch davon, daß στασιάζειν im Sinn von „sich Auflehnen", zunächst gegenüber von einer rechtmäßigen Gewalt und Obrigkeit, also von einem Höheren gebraucht wird, als welches Apolinaris den νόμος, den Evangelien gegenüber, schwerlich betrachtete, wäre es gewiß kein richtiger und behutsamer Ausdruck: nach ihnen scheinen die Evangelien dem νόμος zu widersprechen, wenn sich die Gegner doch nur auf Matthäus berufen hatten. Woher denn nun mit einem Male die beiden anderen Synoptiker, welche unter τὰ εὐαγ. zu verstehen, bei dieser Auffassung immer etwas Unberechtigtes behält? Baur hat (theol. Jahrb. 1847, 1. S. 129 f.) seine früheren Gründe dahin erklärt: das στασιάζειν könne an sich sprachlich, ohne weiteren Beisatz, inneren Widerspruch unter sich bedeuten, ebensogut aber gleichfalls absolut von Auflehnung gegen einen Dritten verstanden werden, der Context müsse daher entscheiden. Verstehe sich aus dem Context von selbst, daß nur von einem inneren Widerspruch die Rede sein könne, so sei es natürlich in ersterem Sinn zu nehmen, sei aber im Context ein dritter Gegner da, so könne es auch auf diesen, und zwar in jener zweiten Bedeutung, gehen. Im vorliegenden Fall entscheide aber der Zusammenhang für das Letztere, wie die Erwägung, daß man in jener Zeit an einen möglichen Widerspruch zwischen den Evangelien noch gar nicht gedacht habe.

Hiemit kann ich nun freilich nicht übereinstimmen. Schon die Bedeutung von στασιάζειν ist gerade da, wo es absolut steht für die Erklärung: in einem Widerspruch unter sich begriffen sein, und wo es diese Bedeutung nicht haben soll, da muß der Dritte, gegen den es gerichtet ist, durch einen Beisatz oder auf irgend eine Weise genauer angegeben sein. Στασιάζειν wird gebraucht von einem organischen Ganzen, das in innerem Zwiespalt begriffen ist, oder von den Gliedern eines organischen Ganzen, wenn sie, obwohl zusammengehörig, dennoch unter einander im Streite sind. Dies ist seine nächste, eigenthümliche, wesentliche Hauptbedeutung, gleichviel ob es absolut steht oder noch einen auf die innere Uneinigkeit ausdrücklich hinweisenden Beisatz, der Anschaulichkeit, der Symmetrie, des Wohllauts wegen, neben sich hat, ohne den es übrigens gleichfalls nicht anders verstanden werden könnte. Στάσις drückt im Gegensatz des ruhigen Sitzenbleibens zunächst den Begriff des Aufstehens, einer Schilderhebung aus, welche in einem zusammengehörigen Ganzen, z. B. einer Gemeinde, ausgebrochen ist; es hat daher zu seinem Gegentheil εἰρήνη, Frieden, öffentliche Ruhe, Iren. III, 3; Epist. Eccl. Lugdun.

bei Euseb. V, 2. Ist die innere Unruhe zum förmlichen Bürgerkrieg ausgebrochen, so hat *στάσις* auch das *καὶ πόλεμος ἐμφύλιος* (**Euseb. H. E. VI, 41**) neben sich, und **VII**, 21 ist, nach den Worten *στάσεως καὶ πολέμου συστάντος* von dem *ἑκάτερον τῆς στάσεως μέρος*, von den beiden Parteien des Bürgerkriegs die Rede, zu deren einer auch jeder Christ in Alexandrien gehört habe, *στάσις* also — ein innerer in der Gemeinde ausgebrochener Zwist, (**cf. Euseb. III**, 16). Dies ist auch der Sprachgebrauch der kirchlichen Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts. Genau definirt in Uebereinstimmung hiemit Plato den Begriff der *στάσις* (**Sophist. p.** 228 a.): sie sei *ἡ τοῦ φύσει ξυγγενοῦς ἔκ τινος διαφθορᾶς διαφορά*, und stellt die *στάσις* dem *πόλεμος* als die *ἔχθρα τοῦ οἰκείου* der *ἔχθρα ἀλλοτρίου* entgegen, *ἐπὶ μὲν οὖν τῇ τοῦ οἰκείου ἔχθρᾳ στάσις κέκληται, ἐπὶ δὲ τῇ τοῦ ἀλλοτρίου πόλεμος*. **Republ. p.** 470 b. sagt Plato: „Wenn die streitenden Theile sich fremd, heißt der Streit *πόλεμος*, wenn sie unter sich verwandt, zusammengehörig sind, heißt er *στάσις*; das Hellenenvolk nun ist unter sich *οἰκεῖον καὶ ξυγγενές* haus- und stammverwandt, gegen das Barbarenvolk aber fremd und stammverschieden. Wenn daher Hellenen mit Barbaren streiten, oder umgekehrt, so werden wir von ihnen sagen, daß sie *πολεμεῖν* und ihr Streit muß *πόλεμος* genannt werden; von Hellenen aber im Verhältniß zu Hellenen, wenn sie dergleichen thun, sagen wir: sie seien zwar nach Abstammung sich verwandt, *νοσεῖν δ' ἐν τῷ τοιούτῳ τὴν Ἑλλάδα καὶ στασιάζειν*, aber Hellas (das zusammengehörige organische Ganze) sei in diesem Zustand krank und uneins unter sich, und für eine solche *ἔχθρα* ist *στάσις* das rechte Wort." **De Republ. p.** 470. **c.** Ganz ebenso heißt es **Rep. p.** 556 **e.**: „Wie ein ungesunder Leib nur einen kleinen Anstoß braucht, um wirklich krank zu werden, bisweilen auch ohne äußeren Anstoß *στασιάζει αὐτὸ αὑτῷ*: so wird auch ein jenem in seinem Zustand ähnlicher Staatskörper (*πόλις*) bei geringem Anlaß durch Einflüsse von Außen krank, *καὶ αὐτὴ αὑτῇ μάχεται, ἐνίοτε δὲ καὶ ἄνευ τῶν ἔξω στασιάζει.*" Letzteres also wieder von innerem Streit eines zusammengehörigen Ganzen unter sich. Und ebenso kommt es denn auch bei Herodot und Lysias vor; bei Letzterem **Orat. Funebris p.** 28. **ed. Lips.** 1818: *καὶ γάρτοι — μεγάλην μὲν ἀντὶ μικρᾶς ἀπέδειξαν τὴν πόλιν, ὁμονοοῦσαν δὲ ἀντὶ στασιαζούσης ἀπέφηναν* und **p.** 19 *ἔτι στασιαζούσης τῆς Ἑλλάδος*. Wie in diesen Stellen von dem Ganzen gesagt wird, daß es *στασιάζει*, so wird *στασιάζειν* auch von den einzelnen Gliedern eines Ganzen, sobald sie als zusammengehörige

Theile einer Einheit vorgestellt werden, ohne Zusatz in gleichem Sinn gebraucht. Wenn es bei Lysias a. a. O. S. 29 heißt: wenn sie (die Athener) *στασιάσαντες πρὸς ἀλλήλους* — trotz der Anwesenheit der Feinde — *εἰς τὴν αὑτῶν οἷοί τε ἐγένοντο κατελθεῖν*, so ist klar, daß sie *ὁμονοοῦντες* es leicht hätten mit diesen Gegnern aufnehmen können — wofür p. 28 *οἱ — ὑπὲρ τῆς δημοκρατίας στασιάσαντες — κατῆλθον* steht, so werden die Athener hier als *οἰκεῖοι* und *ξυγγενεῖς*, als Glieder Einer *πόλις*, Eines zusammengehörigen Ganzen gedacht. So heißt es Herodot **VIII**, 3: die Athener haben im Rangstreit über den Oberbefehl nachgegeben, *μέγα πεποιημένοι περιεῖναι τὴν Ἑλλάδα, καὶ γνόντες, εἰ στασιάσουσι περὶ τῆς ἡγεμονίης, ὡς ἀπολέεται ἡ Ἑλλάς· ὀρθὰ νοεῦντες* setzt Herodot hinzu, *στάσις γὰρ ἔμφυλος πολέμου ὁμοφρονέοντος κάκιον*; *στασιάσουσι* heißt es, denn das Subject davon sind die Hellenen, als Theile eines zusammengehörigen Ganzen gedacht; man vergl. **IX**, 27. So steht *στασιάζειν* sogar Herod. **VIII**, 79 in einem Fall, wo nur zwei, aber stammverwandte Männer, die Bürger Eines Staats, unter sich uneins sind; — „Wir, sagt dort Aristides zu seinem Gegner Themistokles, wir Beide müssen *στασιάζειν*, jetzt und sonst, darüber, wer von uns seinem Vaterland größere Wohlthaten erzeigen möge." Hiernach ist es außer Zweifel: gerade die eigenthümliche Grund- und Hauptbedeutung von *στάσις* und *στασιάζειν* ist die innere Uneinigkeit, in welcher Stammverwandtes, von dem vermöge seiner natürlichen und engen Zusammengehörigkeit nur innere Harmonie zu erwarten ist, das Ganze oder seine Glieder, letztere unter sich oder gegen das Ganze, stehen. Ganz so steht das Wort auch im ersten Brief des Clemens an die Corinthier. Von den Stämmen Israels heißt es c. 43: *στασιαζουσῶν τῶν φυλῶν* (über den Besitz der priesterlichen Vorrechte); von den Heiden aber c. 55: viele verließen ihre eigenen *πόλεις ἵνα μὴ στασιάζωσιν ἐπὶ πλεῖον*, damit ihre Vaterstadt nicht länger durch inneren Zwist und Parteiungen entzweit bliebe. Zuweilen ist auch die Richtung der inneren Entzweiung theils gegen das zusammengehörige Ganze, theils gegen dessen rechtmäßige Vertreter noch besonders durch einen Beisatz ausgedrückt, wie c. 46: *ἵνα τι — στασιάζομεν πρὸς τὸ ἴδιον σῶμα* (wir Christen gegen die Kirche, den Leib Christi, und da wir Glieder desselben sind, gegen unsern eigenen Leib, gegen das organische Ganze, dem wir angehören, — oder c. 47: *ἐκκλησίαν — στασιάζειν* (wegen einer der zwei Personen) *πρὸς τοὺς πρεσβυτέρους·* wo das in sich gespaltene Ganze in der Richtung gegen sein rechtmäßiges, von Gott ihm vorgesetztes Haupt, gegen seine

wichtigsten Lebensorgane im Streit begriffen ist; ähnlich c. 5 und c. 47, wo von einzelnen Gliedern des Ganzen gesagt ist, daß sie *στασιάζουσι* gegen das göttlich geordnete Haupt des Ganzen, *διὰ τὸ στασιάσαι αὐτοὺς πρὸς τὸν θεράποντα τοῦ θεοῦ Μωυσῆν.* Immer aber bildet auch in diesen Stellen, wie in der weiteren c. 49, *ἀγάπη σχίσμα οὐκ ἔχει, ἀγάπη οὐ στασιάζει* (fängt, richtet nicht *στάσεις* an), *ἀγάπη πάντα ποιεῖ ἐν ὁμονοίᾳ* — der Begriff der inneren Uneinigkeit der Glieder eines zusammengehörigen Ganzen die Grundbedeutung des Worts.

An diese durchgängige und dem *στασιάζειν* wesentliche Grundbedeutung mußte daher überall, namentlich auch da, wo es allein steht, von dem Leser zuerst und zunächst gedacht werden; und wenn von einer zusammengehörigen Mehrheit gesagt wird, daß sie *στασιάζει*, so ist dies immer zunächst von einem inneren Widerspruch der Glieder dieser Mehrheit unter sich zu verstehen; vom Auflehnen dieser Mehrheit gegen einen Dritten kann es nur dann verstanden werden, wenn dieser Dritte nicht etwa überhaupt in einem der nächsten Sätze genannt, sondern als ein zusammengehöriges Glied derselben Mehrheit angeschaut wird, oder nach dem ganzen Contert nothwendig als ein *μέρος* der *στάσις* zu betrachten ist. Auflehnung gegen einen nicht als Glied desselben Ganzen angeschauten Dritten bezeichnet es nie. Ist dies richtig, so kehrt sich nun, was **Dr.** v. Baur weiter sagt, gegen ihn selbst. Die Subjecte, die als *στασιάζοντες* bezeichnet werden, können nur Glieder eines zusammengehörigen Ganzen sein, und welche liegen hier näher als die Evangelien selbst, die in jener Zeit mit dem *νόμος* noch keineswegs in dem Sinn als ein Ganzes betrachtet werden, wie wir das A. und N. T. als die integrirenden Theile des Bibelganzen uns zu denken gewohnt sind; vielmehr waren die Evangelien dem Bewußtsein jener ältesten Zeit eine eigenthümliche, durch Gegenstand und Ursprung sich vom *νόμος* unterscheidende und nach und nach in gleicher göttlicher Auctorität ihm zur Seite tretende Quellenreihe, die apostolische Urkundenreihe der neutestamentlichen Urgeschichte, unter sich bereits, so viele ihrer Glieder schon in der Kirche als ächte apostolische Urkunden bekannt und anerkannt waren, als Einheit angeschaut, aber mit dem *νόμος*, den Urkunden der alttestamentlichen Offenbarungsgeschichte, die damals den Namen *γραφαί* noch vorzugsweise führen (denn die neue Quelle des Heils war anfangs noch mehr das *κήρυγμα* als die *γραφή*, und die letztere wurde es erst mit dem Aussterben der ersten apostolischen und nachapostolischen Generation), noch nicht unter Einer höheren Einheit, als Ein Urkundenganzes A. und N. Ts. zusam-

men gedacht [1]. Sollte daher nicht bei dem Ausdruck: *τὰ εὐαγγέλια δοκεῖ στασιάζειν* alsbald an einen Widerspruch der Evangelien bloß unter sich selbst gedacht werden, so hätte entweder statt *εὐαγγέλια* vielmehr *αἱ γραφαὶ*, wenn dieses schon anging, stehen oder die beiden Glieder des Widerspruchs *ὁ νόμος καὶ τὰ εὐαγγέλια* hätten ausdrücklich als die beiden Theile der *στάσις* neben einander gestellt oder es hätte gesagt werden müssen: *καὶ στασιάζειν δοκεῖ πρὸς αὐτὸν (τὸν νόμον) τὰ εὐαγγέλια.* Da dies nicht geschehen ist, so fand der Schriftsteller die Deutlichkeit seiner Worte durch den nächsten wesentlichen Sinn des *στασιάζειν* vollkommen gesichert, und man hat bei dem letzteren stehen zu bleiben. Die Schlußworte unseres Fragments können daher schon darum, aus lexicalischen Gründen, nichts Anderes bedeuten, als: „nach ihnen scheinen die Evangelien, diese zusammengehörigen Theile Eines Ganzen, diese für Eine Sache stehenden, aus Einem apostolischen Boden hervorgesprossenen, von Einem Geist beseelten, Eine Geschichte, die Urgeschichte Jesu enthaltenden, daher unter sich engverwandten, stammverwandten Evangelien in einem inneren Widerspruch unter sich zu stehen. „Hätte er sie nicht als solche stammverwandte betrachtet, so würde ihm die nachgewiesene Nothwendigkeit, einen inneren Widerspruch unter ihnen zu setzen, nicht schon für eine hinreichende Widerlegung gegolten haben."

Aber ist nicht sonst der Context gegen diese Erklärung? denn was v. Baur weiter dagegen anführt: „an einen Widerspruch zwischen den Evangelien habe jene Zeit noch gar nicht gedacht" (theol. Jahrb. a. a. O. 1847. I, S. 133, 131), ist nicht von Belang. Ja, angenommen hat jene Zeit einen solchen im Sinne der jetzigen Kritik gewiß nicht, selbst ihn nicht als möglich gedacht; darum eben war es ihr Beweis genug gegen eine Exegese, wenn sie nachweisen zu können glaubte, daß bei dieser Erklärung das so erklärte Evangelium einem anderen gleich sehr als infallibel und ächt apostolisch anerkannten widersprechen würde. Denn das hieß ja nur soviel: diese Erklärung des Matthäus ist mit den Angaben des Johannes nicht vereinbar — und das konnte ein Schriftsteller schon um 100 n. Chr. sagen, sobald ihm nur zwei solche Evangelien bekannt waren. Der Context also kommt allein noch in Betracht. Dr. v. Baur fühlt es selbst, daß bei seiner Deutung die zwei letzten Sätze des Fragments, wie dies Ebrard hervorgehoben hat, doch immer allzuviel Tautologie enthalten (S. 132 a. a. O.), aber er beruft sich auf die treffende Analogie, welche bei seiner Ansicht zwischen den zwei Gliedern

[1] Man vergl. Ignat. ad Smyrn. c. 5. ad Philad. c. 7.

des ersten — und den zwei Gliedern des zweiten Hauptsatzes vorhanden sei. Darauf ist oben schon geantwortet. Vielmehr ist, ohnehin da der Satz τῇ δὲ μεγάλῃ — ἔπαθεν schlechthin nicht Gegenbemerkung des Apolinaris sein kann, das wahre, ganz symmetrische Verhältniß der Sätze: — voran die Behauptung der Gegner mit ihrer Beweisinstanz; — hernach die Widerlegung der Gegner mit zwei Gegeninstanzen, dem νόμος und εὐαγγέλιον, — zwei Widersprüche, eine Disharmonie, in welche sie den νόμος mit der evangelischen Geschichte, und ein förmlicher Streit, in welchen sie durch ihre Behauptung die Evangelienschriften unter sich selbst bringen. In der That eine Gedankenfolge, so einfach, klar und symmetrisch, als man sie nur immer wünschen kann. Auch der Context der noch vorhandenen Sätze ist daher durchaus für die ausgeführte Bedeutung von στασιάζειν. Noch mehr würde, so weit nach der Haltung der Worte und Partikeln dieses Fragments zu vermuthen steht, der Context der ganzen Schrift und der Erörterungen, aus deren Mitte dieses Stück herausgerissen ist, für unsere Auffassung sprechen. Allem nach hatte Apolinaris vorher aus dem νόμος — und aus den Evangelien, wie sich zeigen wird dem Johanneischen, nachgewiesen — welches die richtige Combination der Passa-Akte und Tage mit den Momenten und Tagen der christlichen Urgeschichte sei, wie dabei Typus und Erfüllung auf dieselben Tage zusammentreffe. Nach dieser Auseinandersetzung geht er auf die Gegner über, faßt nach einer allgemeineren Bemerkung über sie ihre Ansicht mit εἰσὶ τοίνυν — νενοήκασιν zusammen und hält ihnen mit Rückweisung auf seine früheren exegetischen Ausführungen aus dem A. und N. T. die kurze Kritik entgegen: daher ist ihre Ansicht, ihre Chronologie der Leidenswoche, dem νόμος disharmonisch, stört die Harmonie der christlichen Thatsachen und ihrer Aufeinanderfolge mit den im Mosaischen Gesetz bestimmten Tagen und typischen Acten, macht die neutestamentliche Geschichte dem νόμος incongruent und ist daher selbst mit diesem asymphonisch, die Evangelien aber selbst scheinen nach ihnen in innerem Widerspruch begriffen.

Man sieht, wie entschieden Apolinaris voraussetzt, die Evangelien, von denen er spricht, können unter sich unmöglich, auch nicht in äußeren Angaben über die Zeit solcher Hauptthatsachen, im Widerspruch stehen, was doch kaum aus einem andern Grund, als aus seiner vollkommenen Ueberzeugung von ihrem ächt apostolischen Ursprung und Ansehen abgeleitet werden kann. Man sieht, wie er von anerkannten Evangelien spricht, an deren vollkommener Richtigkeit und Uebereinstimmung unter sich auch die Gegner nicht

zu zweifeln wagen dürfen, noch zweifeln werden, von Evangelien, die auch den Gegnern nach seiner Voraussetzung bekannt sind, selbst in dem Fall, wenn sie bei ihrer Behauptung von einem derselben abgesehen hatten und sich bloß auf Matthäus, als den, welcher die unzweideutigsten Zeitangaben über den Streitpunkt enthalte, beriefen. Man sieht, wie vollkommen er überzeugt ist, daß Ein Evangelium wenigstens, dasjenige, auf welches Er sich stützt, gar nicht anders ausgelegt werden könne, als für seine Combination der Typen und ihrer Erfüllung. Man hat zwar das δοκεῖ στασιάζειν dahin gedeutet: Apolinaris habe seine Consequenz, sie nehmen so einen Widerspruch zwischen den Evangelien an, deßwegen so behutsam und zweifelnd hingestellt, weil er den Widerspruch zwischen den fraglichen Evangelien selbst, bei dem Wortlaut des Matthäus und der Synoptiker, der für die Gegner sprach, nicht so stark habe ausdrücken wollen (Baur a. a. O. S. 656), wie es scheint, weil er dadurch auf die Schwierigkeiten seiner eigenen Erklärung aufmerksam gemacht hätte und sich deren, den Worten der Synoptiker gegenüber, bewußt gewesen wäre? Allein das behutsame δοκεῖ hat seinen Grund in etwas ganz Anderem; Ihm stand vollkommen fest, daß die ιδ' der Todestag Jesu sei, daß das Passaopfer mit der Kreuzigung zusammentreffe und vor den Eintritt des Passamahls falle; ihm stand es ebenso fest, daß das Evangelium, auf das er sich stützt — und auf eines muß er sich nach seinem Einwurf gestützt haben, unmißdeutbar diese Zeitfolge enthalte; ihm stand es ferner ebenso gewiß fest, daß, weil ihm ein innerer Widerspruch der Evangelisten unter sich undenkbar erschien, auch Matthäus hiernach harmonistisch erklärt werden könne und müsse, daß aber, wenn man ihn anders verstehe, so wie die Gegner ihn verstehen, ein absoluter Widerspruch zwischen ihm und seiner (des Apolinaris) Evangelien-Instanz vorhanden sei, und gewiß scheute er sich daher auch von dieser Seite her nicht, seinen Einwurf stark und entschieden auszudrücken. Aber das konnte er nicht mit gleicher Entschiedenheit behaupten, daß die Gegner selbst wirklich einen solchen Widerspruch zwischen anerkannten Evangelien annehmen. Sie beriefen sich auf Matthäus, sie hatten sich, wie es scheint, nicht über das Verhältniß ihrer Ansicht zu dem von Apolinaris geltend gemachten Evangelium ausgesprochen, sie hatten keinen harmonistischen Versuch gemacht, auch dieses nach Matthäus umzudeuten; Apolinaris setzt zwar voraus, daß sie es kennen, daß es auch bei ihnen in so anerkanntem Ansehen stehe, daß sie den Widerspruch eines so anerkannten Evangeliums mit einem gleich anerkannten (Matth.) nicht

zu behaupten wagen würden; er setzt voraus, die Schwierigkeit, welche ihre (der Gegner) Erklärung dort finde, könne ihnen bekannt sein, allein daß sie, denen es an gründlicher und allseitiger Kenntniß der Sache fehle (ἀμαθεῖς), wirklich dieses Widerspruchs sich bewußt geworden seien und nicht vor der Annahme derselben sich scheuen, das glaubte er nicht bestimmt voraussetzen zu dürfen; daß sie diesen Widerspruch irgendwo ausdrücklich behauptet oder angedeutet hätten, konnte er nicht versichern; daher konnte er seine Einwendung nur so ausdrücken, daß sie bloß als eine von ihm selbst gezogene Consequenz erschien, die vollständiger so lauten würde: „Nach dem einen Evangelisten ist die ιδ' der Todestag, und das Passamahl hat am Abend darauf Statt gefunden; nach ihnen ist die ιδ' der Tag des Abschiedsmahls und die Kreuzigung den Tag nachher geschehen und ihr Zeuge ist Matthäus; hiernach stünde Matthäus mit dem andern Evangelisten in offenbarem Widerspruch, eine Klippe, der sie, wie es scheint, auf keine Weise ausweichen können.“ Von selbst löst sich hiedurch das Bedenken v. Baur's: Apolinaris hätte den abweichenden Bericht seines Evangelisten nicht als Instanz wider seine Gegner gebrauchen können, weil sie ja ebensogut den Bericht ihres Evangelisten gegen ihn hätten kehren können (S. 656 a. a. O.). Warum hätte er das nicht mit allem Grund thun sollen, wenn er seinerseits vollkommen überzeugt war, Matthäus Bericht lasse sich gar wohl nach seinem Evangelisten, aber nicht umgekehrt sein Gewährsmann nach jener Deutung des Matthäus erklären, und während die Ausdrücke bei Matthäus noch unbestimmt und schwebend seien, sei der Bericht seines Evangelisten vollkommen unzweideutig. So konnten ihm die Gegner nicht die gleiche Schwierigkeit entgegenhalten. Apolinaris war bei seiner Ansicht der Harmonie der Evangelien gewiß, wahrscheinlich hatte er sie, wie dies auch Clemens und Hippolytus thun, vorher nachgewiesen; bei der gegnerischen Ansicht dagegen war er überzeugt, daß der Widerspruch der Evangelien nicht zu beseitigen sei.

Fragen wir aber nun: welches denn die beiden, mindestens zwei, fraglichen Evangelien seien? Eines ist bekannt, Matthäus, der Gewährsmann der Einen Seite. Welches ist aber das andere Evangelium, das nach Apolinaris bei jener Ansicht im Widerspruch mit Matthäus stehen soll? Ein bekanntes, dem Matthäus an Ansehen in der Kirche mindestens gleichstehendes muß es sein, der Widerspruch einer unbedeutenden, obscuren, bei der Kirche nicht in hohem Ansehen stehenden, nicht für apostolisch gehaltenen Evangelienschrift wäre ja für

die Gegner keine besondere Verlegenheit gewesen. Ja, Apolinaris Ausdruck hat nur dann seinen vollen Sinn, wenn sich schon ein ziemlich abgeschlossener Kreis von Evangelienschriften in der Kirche festgestellt hatte; die Evangelien, sagt Apolinaris und setzt voraus, daß sie Jedermann kennt und anerkennt, daß sie als die Evangelien κατ᾽ ἐξοχὴν sogleich Jedem beigeben, mit denen kein ähnliches Product in Vergleichung kommen kann, daß sie zugleich unter sich als stammverwandt, als Ein zusammengehöriges Ganze betrachtet worden seien.

Die fragliche Evangelienschrift muß demnach ein Glied aus der Reihe der von der Kirche schon damals als ächt anerkannten Evangelien und dem Matthäus stammverwandt sein, ein Buch, dessen Achtung als einer normativen Auctorität auch die Gegner sich nicht entschlagen konnten und dessen Kenntniß sie haben mußten; es muß eine Evangelienschrift sein, die nach der Meinung des Apolinaris der Congruenz der ιδ΄ mit dem Tag des Abschiedsmahls Jesu entschieden widersprach. Die synoptischen Evangelien können die gesuchte Evangelienschrift nicht sein, denn sie kommen deutlich mit Matthäus überein, erklären sogar die πρώτῃ ἀζύμων, an deren Abend das Abschiedsmahl gehalten wurde, geradezu durch den Zusatz ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον Marc. 14, 12 oder ἐν ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα Luc. 22, 7, sprechen also weit eher zu Gunsten der Gegner, und der letztere Evangelist weist noch ausdrücklich V. 15 durch die Worte Jesu beim Abschiedsmahl: „mich hat herzlich verlangt, dieses Passa(lamm) mit Euch zu essen, denn ich sage euch, ich werde nicht mehr davon essen, bis im Reich Gottes Alles erfüllt wird," bei ungezwungener Deutung darauf hin, dieses Abschiedsmahl sei eine und zwar die letzte Passafeier Jesu gewesen; und eben jene Bezeichnungen τῇ δὲ πρώτῃ τῶν ἀζύμων und ἐν ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα waren nach einem in der Passachronik S. 9 enthaltenen Fragment des Athanasius die Gründe, mit welchen die Quartodecimaner sich vertheidigten. Was bleibt demnach anderes übrig, man mag sich sträuben, wie man will, als das Johanneische Evangelium mit den meisten Erklärern, mit Wieseler (chronologische Synopse S. 370), Ebrard (das Evangelium Johannis und die neueste Hypothese über seine Entstehung, ein Beitrag zur Kritik der Evangelien 1845 S. 122 ff.) als das zweite Glied des behaupteten Evangelienwiderspruchs zu setzen? Dieses Evangelium vereinigt nicht nur alle jene Eigenschaften, die wir an der von Apolinaris verstandenen, jener Auffassung des Matthäus widerstreitenden Evangelienschrift voraus-

setzen müssen, sondern auch alle anderen Spuren weisen auf dieses Evangelium hin. Vor Allem besitzt es das Hauptmerkmal, daß es in dem fraglichen Punkt der entschiedenste Antipode jener gegnerischen Auffassung des Matthäus zu sein scheint, daß seine Ausdrücke dem Apolinaris als ganz entscheidend für seine Ansicht erscheinen konnten, da ja auch die meisten neueren Erklärer die hergehörigen Angaben des vierten Evangeliums 18, 28. 19, 14. 31 nicht anders verstehen zu können glaubten, als so wie Apolinaris sie verstanden haben muß.

Dieses Evangelium war eine der Evangelienschriften, welche im kirchlichen Urtheil jener Zeit als die einzigen von Aposteln hinterlassenen, als τὰ εὐαγγέλια κατ' ἐξοχὴν dastehen. Eben zur Zeit des Laodiceerstreits wird es als unzweifelhaft Johanneisch von dem Bischof einer Gemeinde citirt, die so gut als Rom, Ephesus und Jerusalem sich rühmen konnte, eine der Wiegen des Christenthums und der Sitz einer zuverläßigen Tradition zu sein. Theophilus, um 168 der sechste Bischof von Antiochien (Eusebius IV, 20 a. a. O.) citirt unser canonisches viertes Evangelium (ad Autol. II, c. 31, S. 174, ed. Wolf, Hamburg 1724, 8.) unter dem Namen des Apostels Johannes auf eine Weise, die es als ὁμολογούμενον der Kirche dieser Zeit erkennen läßt; und bald nachher wird es bei Irenäus, der als Polykarp's Schüler doch schon in die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts hinaufreicht, als ein integrirendes Glied jener Tetraktys von Evangelien bezeichnet, welche in dem Urtheil der Kirche seiner Zeit als die vier Säulen der christlichen Urgeschichte hervorgetreten waren, als die stammverwandten, zusammengehörigen, unter sich harmonischen Theile Eines Evangelien-Ganzen: ὁ Λόγος ἔδωκεν ἡμῖν τετράμορφον τὸ εὐαγγέλιον, ἑνὶ δὲ πνεύματι συνεχόμενον sagt Iren. c. Haeres. III, 11. § 8, und versteht unter diesem viergestalteten Evangelium das aus unsern vier canonischen Evangelien bestehende abgeschlossene Evangelien-Ganze. Das waren also jene τὰ εὐαγγέλια, die unter einander nicht uneins sein können, welche dem Apolinaris die stammverwandten, unter sich zusammengehörigen Glieder Eines Evangelien-Ganzen sind, und Matthäus, etwa mit den beiden anderen Synoptikern — denn gegen das frühe Dasein eines der Letztern wendet hier auch v. Baur nichts ein — stunden auf der einen, Johannes auf der andern Seite des Widerspruchs. Diese vier Evangelien fand Irenäus schon entschieden vor als die im Urtheil der Kirche des zweiten Jahrhunderts festgestellten, einzig vorhandenen und unzweifelhaft ächt apostolischen Evangelienschriften. Zu einer Zeit, wo die authentischen traditionellen

Ueberreste des apostolischen Zeitalters nach und nach alle an's Tageslicht gekommen und überall bekannt geworden waren, wo ein neues, ächt apostolisches Product voraussichtlich nicht mehr aufgefunden werden konnte, wo sogar die letzten Trümmer der mündlichen Tradition der apostolischen und nachapostolischen Zeit schon gesammelt und aufgezeichnet waren, ist Irenäus dieser Vollständigkeit und Zuverläßigkeit der kirchlichen Evangeliensammlung so gewiß, daß er gegenüber der schwankenden Evangelienzahl der Häretiker nach einer jener Zeit geläufigen pythagoreischen Anschauungsweise auch durch die Analogie der sonst in den Werken des Logos nicht ohne Absicht vorkommenden Vierzahl, z. B. durch die Analogien mit der Viergestalt der Cherubim und ihrer Bedeutung, mit der vierfachen Offenbarung des Logos (in einzelnen Theophanien, im Priesterthum, in der Menschwerdung, im heiligen Geist), selbst mit den vier Winden und Himmelsgegenden, den vier Ausdehnungen der Kirche (der Vierzahl in dem gleichfalls dem Logos zugeschriebenen Schöpfungswerk), die Vierzahl auch der Evangelien als eine absichtliche, sinnvolle Ordnung Gottes in die Zahlentypik jener Offenbarungen einreihen und damit als eine unveränderliche darstellen zu können glaubt, eine heilige Zahl, von der man sich durch die Häretiker kein Glied wegnehmen, noch eines zu derselben hinzufügen lassen müsse. Gewiß sind hiebei jene Analogieen nicht die Quelle, sondern nur die Folge des Bewußtseins, daß die Ueberreste der apostolischen Evangelienliteratur nun vollständig vorliegen, und einzig in jenen vier Evangelien bestehend unter sich ein abgerundetes harmonisches Ganze bilden, das auch zu dem ganzen Offenbarungssystem des Logos in harmonischen Beziehungen stehe. Solche Analogien werden erst dann gebraucht, wenn sich das, was damit vollends abgeschlossen und glaublich gemacht werden soll, aus anderen Gründen schon lange und sicher fixirt hat. — Man sieht, das Johanneische Evangelium war zur Zeit der Abfassung des Fragments bereits bekannt, als ein Werk des Apostels bekannt in Antiochien; und in Hierapolis, in Kleinasien, seiner anerkannten Heimath, in der man im sechsten Jahrhundert noch das Autographon des Apostels zeigte (Chron. Pasch. a. a. O. S. 11[1] und p. 411) sollte man es nicht gekannt haben?

---

[1] Es wird hier zu Joh. 19, 14 die Lesart *ὥρα ἦν ὡσεὶ τρίτη* statt *ἕκτη* durch ein Zeugniß aus dem sechsten Jahrhundert bestätigt; so sagt der Chronist, haben die *ἀκριβῆ βιβλία* die besten Codd. *αὐτό τε τὸ ἰδιόχειρον τοῦ εὐαγγελιστοῦ, ὅπερ μέχρι τοῦ νῦν πεφύλακται χάριτι θεοῦ ἐν τῇ Ἐφεσίων ἁγιωτάτῃ ἐκκλησίᾳ καὶ ὑπὸ τῶν πιστῶν ἐκεῖσε προσκυνεῖται*, doch wohl jedenfalls ein altes Manuscript des Joh. Evangeliums, wenn man nicht ohne weiteres eine pia fraus, ohne alles Substrat annehmen will.

Theophilus hätte es gekannt, und der gelehrte Apolinaris nicht? Wie nun, wenn sich zeigen läßt, daß eben in der Laodiceischen Streitfrage dieses Evangelium eine Hauptrolle spielt? wenn die Bruchstücke des Apolinaris selbst den Geist dieses Evangeliums athmen? die Fragmente von Clemens und Hippolytus, welche demselben Stadium der Passafrage angehören, mit denselben Gegnern zu thun haben, die Chronologie der Leidenswoche ganz eben so wie Apolinaris angeben, gründen sich auf das Johanneische Evangelium; warum sollte sich in derselben Sache Apolinaris nicht darauf gestützt haben, wenn es doch damals schon bekannt und als eines der wenigen Apostolischen anerkannt war? Man nenne ein anderes in jener Zeit vorhandenes, das den Laodiceern eben so wie dieses, als ihnen widersprechend, als eines der auch von ihnen anzuerkennenden Evangelien κατ ἐξοχήν, zwischen denen ein Widerspruch nicht angenommen werden könne, von Apolinaris hätte entgegengehalten werden mögen! Dieses Evangelium ist es, auf das auch der Chronist, der sich ganz nach dem Beispiel seiner Vorgänger, der drei Kirchenlehrer, richtet, das gleiche Ergebniß baut, a. a. O. I, S. 11. Ja, wie es von dem, von der Logisidee ganz erfüllten Melito wahrscheinlich ist, daß er das vierte Evangelium gekannt, so läßt es sich, nach dem zweiten Fragment des Apolinaris zu urtheilen, von diesem nicht anders denken. Jene Doxologie des Todes Jesu, und der durch ihn so bedeutungsvollen ιδ΄ athmet ganz denselben Geist, aus welchem das Evangelium und der erste Brief des Johannes geflossen ist, und wie das δήσας τὸν ἰσχυρὸν auf die synoptischen Berichte, hauptsächlich Matth. **XII**, 29 und Marc. **III**, 27, mehr als auf Lucas **XI**, 21 zurückweist, so weist das ἐκχέας ἐκ τῆς πλευρᾶς αὐτοῦ ὕδωρ καὶ αἷμα auf Joh. 19, 34 hin, nur ist die hiebei zu Grund liegende Thatsache zugleich als sinnvolle allegorische Hinweisung auf Taufe und Abendmahl, auf die beiden Offenbarungsprincipien, λόγος καὶ πνεῦμα aufgefaßt worden, wie sich auch der Chronist dieselbe Anschauung angeeignet hat, **I**, S. 413, καὶ εὐθέως ἐξῆλθεν αἷμα καὶ ὕδωρ, τὰ δύο καθάρσια τοῦ τε βαπτίσματος καὶ τῆς μεταλήψεως τῶν ἀχράντων αὐτοῦ μυστηρίων. Wie soll es aber wahrscheinlich gefunden werden, daß Apolinaris Anschauungen und Geist so auf den Johanneischen ruhen[1] und daß er gleich-

[1] Es kann bei dieser Veranlassung eine kurze Erörterung der bekannten beiden Johanneischen Stellen Joh. 19, 34 ff. und 1 Joh. 5, 6 ff. nicht wohl umgangen werden, da hievon die Nachweisung der Johanneischen Anschauungsweise bei Apolinaris theilweise abhängt. Dr. v. Baur macht T. J. 1844, 4. S. 666 Anm. auf einen verschiedenen Gebrauch des ὕδωρ καὶ αἷμα aufmerksam, welcher zwischen 1 Joh. und dem Evangelium Statt finde, wobei Apolinaris auf Seite

wohl die beiden Hauptträger dieser Anschauungsweise, das Evangelium und den ersten Brief des Johannes, nicht gekannt habe?

---

des Erstern stehe. Im *Evangelium* nämlich sei (a. a. O.) das ὕδωρ ein Symbol des πνεῦμα, dessen Ausgießung durch den Tod Jesu bedingt sei, VII, 38 f. und Christus der Urleib, von dem Ströme des Geistes ausgehen (a. a. O. 1844, 1. S. 166 f., Zeller, a. a. O. 1845, 4. S. 589). In 1 *Joh.* dagegen sei das ὕδωρ καὶ αἷμα in dem gleichen Sinn genommen, wie bei Apolinaris τὰ δύο καθάρσια als Reinigungsmittel, somit wohl = Taufwasser und Versöhnungsblut. Apolinaris brauche daher um so weniger seine verwandten Worte aus dem Evangelium Johannis genommen zu haben (1844, 4. S. 666; man vergl. *Baur*, Krit. d. Evang. S. 217 ff.). Jedenfalls bleibt, auch das Alles zugegeben, eine wesentliche Aehnlichkeit zwischen der Anschauungsweise des Apolinaris und der des 1 Joh. Briefs und des vierten Evangeliums, eine Verwandtschaft, gegen welche jene Differenz als eine ganz untergeordnete zurücktritt. Das Wahre aber ist: daß *Apolinaris die Anschauungen beider fraglichen Stellen in sich vereinigt.* Unläugbar hat Apolinaris das Factum der Leidensgeschichte vor Augen, das Joh. 19, 34 erzählt und auf welches 1 Joh. 5, 6 f. dogmatisch angespielt ist. Jener Lanzenstich war im Sinn der römischen Soldaten, nach der ganzen Darstellung des Evangeliums ohne Zweifel eine Todesprobe oder Todesstoß, dem Zerbrechen der Beine aus unwillkürlicher Achtung (Matth. 27, 54) substituirt. Warum ist aber der *Hergang bei Johannes angeführt, und zwar mit solchen Betheurungen seiner Wirklichkeit?* Zugleich um gegen Vermuthungen eines Scheintodes die Realität des eingetretenen Sterbens zu documentiren, meint Strauß (L. Jesu, 1. A. II. S. 571. 573), wogegen sich mit Recht *Baur* erklärt (1844, 1. S. 165), weil der Evangelist gar nicht an die Möglichkeit eines solchen Zweifels denke, *Grimm*, St. u. Kr. 1847, 1, weil die Vollständigkeit des Todes Jesu in damaliger Zeit nie bezweifelt worden sei; um die Erfüllung jener beiden alttestamentlichen, theils Weissagungen, theils Typen, Zach. 12, 10; Ex. 12, 46, in diesem Factum darzuthun, was ihm ein Glaubensgrund gewesen, sagen *Baumgarten-Crusius*, Comment. z. Joh. II, S. 159, und *Lücke*, II, S. 772. Gewiß richtig, was das *Nichtzerbrechen* und den *Stich* betrifft. Allein steht dabei der dritte Zug, der *Ausfluß von Blut und Wasser*, der doch auch feierlich versichert wird, nicht müßig? *Lücke* meint S. 772, er sei nur gelegentlich, *Baumgarten-Crusius*, a. a. O., er sei in keiner besondern Absicht erwähnt, *namentlich nicht, um etwas Symbolisches auszudrücken.* Solche Züge sind aber bei einem Evangelisten, der gerne in solchen Hergängen noch einen tiefern Sinn, eine symbolische Hinweisung auf die Heilsökonomie erblickt (IX, 7), der nur das, was ihm besonders bedeutungsvoll und wichtig geworden ist, zumal um der eingetretenen Erfüllung willen, in seinen Bericht aufgenommen, nicht so müßig, vielmehr war ihm auch diese Thatsache neben den beiden andern ohne Zweifel wichtig *als Typus irgend eines soteriologischen Moments.* In so weit hat *Baur* gewiß richtig gesehen, wenn er auch, auf anatomische angebliche Gewißheiten hin (S. 165), ohne genügenden Grund — denn der S. 666 angeführte Widerspruch der Synoptiker wäre erst nachzuweisen — das äußere Factum läugnet, und dabei dem Evangelisten eine bedeutende, an Störung des Seelenlebens grenzende Dosis von Einbildung oder fromme Täuscherei zuschreiben muß (man vergl. Grimm, St. u. Kr. 1847, 1. S. 134, S. 167 f.). Fragen wir nun: *welches Moment der christlichen Heilsökonomie* hat Joh. als in jenem Ausfließen des ὕδωρ καὶ αἷμα *typisch vorangezeigt erblickt?* Dem Zusammenhang nach gewiß ein solches, in welchem sich, wie in den beiden äußeren Nebenthatsachen, die Erfüllung der alttestamentlichen Vorbilder in Christo darstellte, eine neue Garantie dafür, daß Jesus der ersehnte Heiland sei, in welchem das alte Testament erfüllt und aufgehoben ist, ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύσητε, 19, 35, so daß auch dieser Hergang ein neuer Grund ist, an ihn zu glauben. Hiefür bietet sich nun jener *zweifache Gesichtspunkt* dar, welchen Apolinaris in seiner Anschauungsweise verbunden hat. 1 *Joh.* 5 ist der Erlöser dargestellt nach der negativen, auf die

Es war bei einem so schwierigen Fragment, wie das vorliegende, nothwendig, Alles im Zusammenhang zu erörtern, weil

Aufhebung des Bösen gerichteten Seite seines Erlösungswerks, als der, welcher kommt mit Wasser und Blut, um von der Sünde, ihrer Macht, Schuld und Strafe zu reinigen, mit dem Taufwasser und Versöhnungsblut. Das sind die zwei Heilskräfte, welche seine Erscheinung als soteriologisch charakterisiren — auch hierin die Erfüllung der alttestamentlichen Typen —, denn auch im A. T. ist es Wasser und Blut, womit das Volk gereinigt wird, Ebr. IX, 22. 2 Mos. 24, 8. Ezech. 36, 25; und ebenso sind die *δύο καθάρσια* im N. T. nun das Taufwasser und das Versöhnungsblut Christi. In dieser Beziehung zur innern Reinigung von Sünden wird die Taufe Joh. III, 5. Ebr. X, 22. Eph. V, 26. Tit. III, 5 betrachtet, und das Blut Christi als Mittel der Reinigung von Schuld und Strafe der Sünden mittelbar von dem Unrath der Sünde selbst, 1 Joh. I, 7. Apoc. 1, 5. VII, 14. Ebr. XIII, 12. Daher steht hier dogmatisch *ὕδωρ* voran. Dazu paßt der Zusammenhang. Als Inhalt des christlichen Glaubens wird angegeben die Menschwerdung Gottes in Christo, 1 Joh. V, 5, daß Christus *υἱὸς θεοῦ* sei; sodann wird das Moment, welches diese Wahrheit für die Betrachtung des Erlösungswerks habe, angedeutet, der Sohn Gottes ist es, der, und zwar unter Hingabe seines Lebens, gekommen ist, uns zu erlösen, und darauf das Zeugniß für diesen Glaubensinhalt namhaft gemacht; der heilige Geist, der die innere Gewißheit davon gebe, daß in Christo der Sohn Gottes sein Leben für uns gelassen habe, uns von Sünden zu reinigen; der beste wahrhaftige Zeuge, der Christum in uns verkläre (*ὅτι* = denn). Dies führt auf den Gedanken von drei Zeugen, deren Zeugniß auf Eines hinauslaufe — dem Geist, welcher die göttliche Dignität Jesu, dem Taufinstitut, welches seine Heiligungsabsichten, dem Versöhnungstod, der seine Versöhnung documentire, letzterer etwa zugleich im Abendmahl als seinem solennen Gedächtnißritus repräsentirt. Diesem Gotteszeugniß sei man allen Glauben schuldig. Ist hier der Herr als der Priester dargestellt, welcher sein Volk reinigt, so kann der mit *ὕδωρ* und *αἷμα* kommende *σωτὴρ* zugleich als das wahre Passalamm und Manna einer- und als der Fels des lebendigen Wassers andrerseits betrachtet werden, als die Erfüllung auch dieser alttestamentlichen Typen. Als die Erfullung des Manna (Exod. 16, 13 ff.) wird der Herr Joh. VI, 32, 35 dargestellt, als das Passalamm, das sein eigen Fleisch und Blut den Gläubigen zu genießen gibt, Joh. VI, 50—58, als der Fels, der Wasser ausströmt (Exod. 17, 6), steht er Joh. VII, 37 da; und alle diese Typen sind ebenso ächt paulinisch, 1 Cor. X, 4 f., XI, 24 ff., 1 Cor. V, 7. In diesem Zusammenhang ist *ὕδωρ* das Sinnbild des heiligen Geistes, der von Christo ausgeht und den Glaubigen als das Princip ihres innern Lebens mitgetheilt wird; das *αἷμα* dagegen bezieht sich auf den Logos, welcher sich, der Menschgewordene, als wahres Manna vom Himmel zu essen, als das rechte Passalamm mit *σάρξ* und *αἷμα*, als Versöhnungslamm und Sühnopfer, zur Vergebung der Sünde zugleich und göttlicher Lebensmittheilung den Glaubigen zu genießen gibt; *ἐὰν μὴ φάγητε τὴν σάρκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου καὶ πίνητε αὐτοῦ τὸ αἷμα, οὐκ ἔχετε ζωὴν ἐν ἑαυτοῖς.* Von dieser Seite betrachtet sind *αἷμα καὶ ὕδωρ* die Sinnbilder der göttlichen Lebensmittheilung, die von dem gekreuzigten Erlöser, von seinem Tode ausgeht, der Einwohnung des *πνεῦμα* und des *λόγος* in den Gläubigen (Joh. 14, 23. 16, 7. 13 ff.). In dieser zweifachen Eigenschaft hat, ganz in Uebereinstimmung mit den Johanneischen Anschauungen, Apolinaris die Erscheinung Christi und seinen Tod betrachtet und, insbesondere in jenem Ausfluß von Blut und Wasser aus seiner Seite, ein Symbol sowohl des Priesters erblickt, der mit Wasser und Blut kommt, sein Volk von Sünden zu reinigen, als des Lebensfürsten, der als das rechte Manna vom Himmel, der Fels des Lebenswassers, das zu genießende Passalamm, die Gläubigen mit sich, dem Logos und mit dem Pneuma, mit göttlichen Lebenskräften, die von ihm ausgehen, speist, und dabei Logos und Pneuma

nur so das Einzelne mit Sicherheit gedeutet werden konnte. Ueberlassen wir die für die Evangelienkritik aus dem Bisherigen folgenden Ergebnisse einer spätern Zusammenfassung und kehren zu dem Punkt zurück, von welchem wir ausgegangen sind: welches die um 170 angeregte, von Melito zuerst beleuchtete Passafrage gewesen sei, in der sofort auch Apolinaris und später die beiden andern Fragmentisten ihr exegetisches Votum abgeben? Man sieht, es handelte sich dabei zunächst um die geschichtliche Congruenz der jüdischen Passafeierlichkeiten mit den Tagen und Ereignissen der Leidenswoche, und der nächste Zweck des Streits war auf der einen Seite der Nachweis: daß der Herr auch im Todesjahr noch den Mosaischen Passaritus beobachtet habe, auf der andern die Widerlegung davon durch den geschichtlichen Beweis: der Herr habe gelitten, ehe die Zeit der jüdischen Feier eintrat, wobei vorausgesetzt wird, er habe diese nicht anticipirt, sei es nun, daß man an diese Möglichkeit gar nicht dachte oder sie unglaublich fand. Fragen wir aber weiter, so ist es gewiß kein bloß wissenschaftliches Interesse, was diesen Punkt zu so lebhafter Erörterung brachte; ein solches rein wissenschaftliches Interesse ist in jener vielbewegten Zeit, in der es noch keine christliche Theologie gab, in der man um ganz andere, um die unentbehrlichsten Güter, Existenz der Kirche und Reinheit der Lehre, gegenüber von heidnischen und jüdischen Religionselementen kämpfte, nicht vorauszusetzen; es ist vielmehr ein praktisches, und nehmen wir hinzu, daß der Ausbruch des Streits mit der Wiederkehr des Passafestes zusammenfiel, so ist es ein Fest, ein Cult-Interesse, was ihn anregte. Dem ganzen Zusammenhang nach handelte es sich um die christliche Passafeier. Jene Laodiceer können nur Christen gewesen sein, in Schriften über die Passafeier wurden sie von den angesehensten Kirchenlehrern bestritten; ihre ganze Behauptung, ihre Chronologie der Leidenswoche zielt unverkennbar auf

ebenso unterschieden, wie beide Principien im Evangelium als unterschiedene neben einander aufgeführt sind. In der That, wenn einmal anzunehmen ist, daß Johannes in jenem Hergang beim Tod des Herrn ein bedeutungsvolles Sinnbild erblickt habe, so hat man zwar keinen Grund, bloß den einen oder den andern jener Gesichtspunkte, die doch beide der Paulinisch-Johanneischen Anschauungsweise gemäß sind, als den anzusehen, dessen Sinnbild der Evangelist in jenem Hergang erblickt habe; dennoch liegt der letztere Gesichtspunkt, Joh. 19, wo Jesus gerade als das Passalamm dargestellt ist, am nächsten. Als solches ist er in seinem Tode dargestellt worden: einmal durch das Nichtzerbrechen der Beine, und sodann durch den Ausfluß des Bluts aus seiner Seite, mit welchem der Logos die Glaubigen speist, sich damit zugleich als das Manna beweist, und durch das Lebenswasser, das von ihm ausgeht, als dem Fels des lebendigen Wassers, das πνεῦμα.

die Passafeier. Das Gewicht, das sie auf die Constellation der alttestamentlichen Ritustage zu den christlichen Heilsthatsachen legen, weist schon darauf hin, daß sie zur asiatischen Festobservanz gehören, denn diese knüpfte ihre christliche Passafeier an einen jüdischen Ritustag, und zwar so, daß sie diesen Tag selbst zu einem Haupttag des christlichen Festes machte; die ιδ' ist es, auf die sie dabei Werth legen, und dies war eben der Normaltag der asiatischen Feier. Der vierzehnte Nisan ist ihnen der Tag des letzten Passamahls und Abendmahls Jesu, der fünfzehnte der Todestag. Welches könnte hiernach ihr Hauptpassatag gewesen sein: die ιδ' oder die ιε'? Nach dem ganzen Zusammenhang die ιδ'. Denn um das Passamahl, das der Herr in seinem Todesjahr noch gehalten, ist es ihnen zu thun. Dieser Act, das letzte Mahl des Herrn, ist ihnen also von größter Wichtigkeit bei ihrer christlichen Feier, sonach auch die Zeit, in der jenes begangen worden war, die Normalzeit für den Haupttag von dieser. Nun war es zwischen der ιδ' und ιε' begangen worden, ihre Festfeier konnte daher auch nicht wohl zu einer andern Zeit, als am Schlußabend der ιδ' Statt haben, und sie bestand vorzüglich in der Feier des christlichen Passamahls, somit in einem Abbrechen der Passafasten. Dies ist aber im Allgemeinen ganz der Termin und die Art der asiatischen Observanz. Wir haben somit, das unterliegt keinem Zweifel, hier Quartodecimaner vor uns. — Fragen wir aber, welches denn nach Apolinaris Aeußerungen für ihn der Haupttag der christlichen Passafeier gewesen sein könne, so ergibt sich auch hier der vierzehnte Nisan. „Die ιδ', sagt Apolinaris, ist τὸ ἀληθινὸν τοῦ κυρίου πάσχα, das wahre Passafest, denn sie ist der Tag des wahrhaftigen Passaopfers, die θυσία μεγάλη des Sohnes Gottes." Welcher andere Tag sollte ihm für die Passafeier wichtiger gewesen sein, als der, dem er eine so beredte Lobrede hält, an welchem der Sohn Gottes selbst sich zum Opfer gebracht und sogleich nach seinem Tode jene Sinnbilder der göttlichen Lebensmittheilung von sich ausgeströmt hatte, die von seinem Tode ausgehen sollte? Unmittelbar nach dem Eintritt dieses Todes, vielleicht auch nach dem Abschluß aller Trauerakte mit dem Begräbniß des Herrn (Fragment b), also am Schlußabend der ιδ', mußte auch für Apolinaris die frohe Feier dieser großen Erlösungsthatsache, somit am Abend zwischen der ιδ' und ιε', beginnen; also haben wir auch in Apolinaris einen Quartodecimaner vor uns. In der That schon hieraus ist deutlich, auf welcher Seite er stand, welche Partei er 190 ergriffen haben würde, wenn

er den Streit zwischen Victor und Polykrates noch erlebt hätte, auf welche Seite er sich gestellt haben würde, wenn jene Streitfrage, über welche sich 20 Jahre später der Occident vom Orient trennte, schon jetzt obgeschwebt hätte. An welchem Tag das Passafasten geschlossen, die Festcommunion gehalten, die Festfreude begonnen werden sollte, welcher Tag durch diese hohen Solennitäten auszuzeichnen sei, darüber stritt man sich später, wie sich zeigen wird, ob die *κυριακὴ ἀναστάσιμος* oder die *ιδ´* dieser Tag sein sollte. Und nun liegen in Apolinaris Fragmenten nicht alle Elemente für eine Wahl der *ιδ´*? Sie ist ihm der wahre Passatag, sie der Anfangspunkt der göttlichen Lebensmittheilungen, also der Festfreude. Wäre er auf Seiten der Occidentalen gestanden, er hätte ein beredter Lobredner der *κυριακὴ ἀναστάσιμος* sein müssen, und nicht der *ιδ´*, er hätte nicht so unbefangen die objektive und frohe Bedeutung der mit der *ιδ´* für ihn so eng verwachsenen Heilsthatsache, des Todes Jesu, hervorheben können — Alles gerade die Prämissen der asiatischen Observanz. Somit haben wir in Apolinaris sowohl als seinen Gegnern Quartodecimaner vor uns. In dem Termin der Passafeier kann daher die Differenz zwischen Beiden nicht liegen. Beide sind Verehrer der *ιδ´*; beide brechen am Schlußabend derselben die Fasten ab und halten die Festcommunion; die Differenz zwischen ihnen liegt vielmehr in der Form und Bedeutung ihrer Feier. Darauf weist schon jene verschiedene Bedeutung hin, welche die *ιδ´* für Beide hat. Den Einen ist sie der Tag des Todes Jesu, den Andern der Tag seines letzten Passa- und Abendmahls. Die Einen begehen also an ihr eine reinchristliche, die andern eine gemischt-jüdische Thatsache. Darauf zielt das zweite Fragment des Apolinaris, wie oben schon im Allgemeinen angedeutet wurde. Zweierlei betont Apolinaris in demselben, das Passaopfer Christi und die Bedeutung der *ιδ´* als Todestag. Der Tod Jesu ist ihm die *θυσία μεγάλη, ὁ ἀντὶ τοῦ ἀμνοῦ παῖς θεοῦ*; es scheint also, seine Gegner legten auf die *θυσία* des *ἀμνός*, auf das typische Opfer, noch ein ungebührliches Gewicht. Die *ιδ´*, sagt Apolinaris, ist der Tag dieses großen Opfers, das ist ihre große Bedeutung, darum ist sie das wahre Passafest. Die Gegner premirten ja in ihr, als Passatag, eine andere Bedeutung, die sie ihr beilegten, sie machten sie als den Tag des letzten Passamahls Jesu zum Passafesttag. Sie müssen also wohl auf diesen untergeordneten Akt bei ihrer Passapraxis ein Hauptgewicht gelegt haben; aber in judaisirendem Sinn? Das setzt das erste Fragment des Apolinaris nach

seinem Context, seinem Zusammenhang mit den Bruchstücken von Clemens und Hippolytus und seiner ganzen Tendenz außer Zweifel. Worauf geht die letzte Absicht beider Theile bei ihrer abweichenden Chronologie der Passionswoche in diesem Fragment? Auf eine Entscheidung darüber: ob Christus in seinem Todesjahr noch das jüdische Passa mitgehalten; dazu hat der eine Theil eine Chronologie der Leidenswoche, bei welcher dies unmöglich, der andere eine solche, bei der es nicht nur möglich, sondern nothwendig ist. Und warum war dieser Punkt beiden Theilen so wichtig? den Einen seine Bejahung, den Andern seine Verneinung? Offenbar deßwegen, weil den Einen diese Tage noch eine gemischt-jüdische, den Andern eine rein-christliche Bedeutung haben; die Einen in dem letztmaligen Passagenuß des Herrn einen Vorgang erblicken, der das typische Mahl auch für die Christen als fortwährende Religionspflicht erscheinen läßt, während die Andern die ιδ′ als Todestag betonen, um auf diese Art den behaupteten Vorgang Christi zu beseitigen und die unendliche Bedeutung des Todes Jesu nachdrücklich hervorheben, um damit anzudeuten, diese Observanz des wahren Passalamms sei die vollkommene Erfüllung des typischen Passaopfers und daher dessen Aufhebung gewesen.

In letzter Beziehung läuft also hier Alles auf einen Gegensatz zwischen Judaismus und Christianismus, zwischen einer gemischt-jüdischen und zwischen einer rein-christlichen Bedeutung der Passafeier hinaus. Die Einen hatten den Typus verlassen, der ja von dem Herrn im Todesjahr nicht mehr mitgemacht wurde, die Andern halten ihn noch fest, gestützt auf den letzten Vorgang des Herrn; die Einen scheinen daraufhin, wie sich weiter zeigen wird, selbst das Lamm, somit die jüdische Form der Mahlzeit noch festgehalten zu haben, die bei den Andern ganz abgestreift ist; die Einen haben die ιδ′ zu ihrem Termin aus einem rein in der christlichen Urgeschichte liegenden chronologischen Grund, weil mit dem Typus die Erfüllung hier zusammengetroffen war, die Andern, weil der Gegenstand der Feier zugleich eine Fortsetzung wie Erweiterung des im Mosaischen Gesetz an diesen Tag geknüpften Essens war, also zugleich aus einem gesetzlichen Grund, da für das jüdische Element des Festes der νόμος noch galt. Wir haben somit hier eine Spaltung im Lager der Quartodecimaner selbst vor uns, zwei Klassen von Anhängern der ιδ′,

katholische und ebionitische; es steht hier nicht Kirche gegen Kirche, sondern die Hauptrepräsentanten der Kirche gegen eine vereinzelte Partei. Darum preist also Apolinaris die ιδ' als den Todestag Jesu so sehr, weil es in diesem Fall nicht möglich ist, daß der Herr in seinem Todesjahr noch das jüdische Passa gehalten und dadurch jener ebionitischen Meinung einen Vorschub geleistet hatte. Darum stellt er die Opferung am Kreuz als die des wahren Passalamms hoch, weil darin die Gewähr dafür liegt, daß der Typus durch diese seine Erfüllung völlig abrogirt sei. So tritt nun Alles in's rechte Licht, und es ist nun auch das nicht ohne Bedeutung, daß jene Gegner sich gerade auf Matthäus berufen. War doch das Matthäus-Evangelium eine gewöhnliche Instanz der Ebioniten, das bei ihnen Beliebteste (das sie sogar als Ebräer-Evangelium in einer ebionitischen Umgestaltung besaßen), wie uns Irenäus, **Haeres. III, 11, 7**, erzählt. **Ebionei etenim**, sagt er, **eo Evangelio quod est secundum Matthaeum solo utentes, ex illo ipso convincuntur**, während ihre Gegner auf dem Boden des Johanneischen Evangeliums stehen, des geistesfreien, universellen und vermöge seiner Logosidee, seiner Anschauungen der Person Christi so ganz antiebionitischen. Denn die Paulinisch-Johanneische Richtung war es, der der Ebionitismus unterlegen war und auf deren Boden die Kirchenlehrer und Gemeinden Kleinasiens nun feststanden. Unter diesen Umständen scheint mir auch der Umstand nicht bedeutungslos, daß diese judaisirenden Laodiceer sich für ihre verlangte Fortsetzung des jüdischen Ritus nicht auf das Gesetz Mosis, als etwas, dessen ewige Geltung sich von selbst verstehe, sondern vorzüglich auf den Vorgang Christi, also auf ein christliches Motiv, berufen; sie dürften sich damit selbst als eine spätere und schüchterne Form eines christlicher gewordenen Ebionitismus charakterisiren; wie denn auch andererseits das gemeinschaftliche Auftreten der bedeutendsten asiatischen Kirchenlehrer gegen sie, denen sich später auch ein alexandrinischer und ein römischer anschliesst, darauf hinweist: daß der Ebionitismus damals als ein auf den Kreis der (ἀμαθεῖς) minder Unterrichteten zurückgedrängter, von der Kirche überwundener Gegensatz war, wenn er auch noch vorübergehend, wie es mit längst überwundenen Gegensätzen oft geschieht, als vereinzelte Erscheinung hie und da unter allerlei Gestalten, wie in der Laodiceer Passapartei, noch wiederkehrt.

3) Der Laodiceerstreit nach Clemens Alex. und Hippolytus.

Ist das Bisherige richtig, so liegt der Charakter dieses ersten Stadiums der Passafrage vom Ende des zweiten Jahrhunderts im Allgemeinen schon deutlich genug vor uns. Stimmen aber nun damit auch die andern Bruchstücke überein, die wir als demselben Stand der Frage angehörig bezeichnet haben? Da sie weniger Schwierigkeiten darbieten, so können wir sie zusammen erörtern, ob sie vielleicht die gefundenen Ergebnisse nicht nur bestätigen, sondern neu beleuchten.

Fragmente des Clemens.

Die beiden älteren derselben, von Clemens Alex., sprechen zwar nicht von Gegnern, lassen es jedoch durch ihre genaue exegetische Begründung vermuthen, daß die in denselben entwickelte Chronologie der Leidenswoche das motivirte Gegenstück zu einer, von Andern schon aufgestellten abweichenden Behauptung über die Zeitfolge jener urchristlichen Vorgänge sei; und da sie gleich im Anfang die Tendenz ihrer chronologischen Erörterung deutlich angeben, so lassen sie auch mit hinreichender Sicherheit vermuthen, worauf es mit der abweichenden gegnerischen Chronologie der Leidenswoche abgesehen gewesen sei. Die Fragmente stehen im Chron. Pasch. I, S. 14, ed. Dindorf.[1] Der Bequemlichkeit halber mögen sie gleichfalls hier stehen.

Auch Clemens, sagt der Chronist, der Heilige, Priester der alexandrinischen Gemeinde, ein Mann aus der frühesten Zeit der Kirche, nicht ferne den apostolischen Zeiten, lehrt dasselbe (der Zusammenhang ist ganz der, in welchem das Fragment von Apolinaris steht) in der Abhandlung über das Passa mit diesen Worten:

Fragment a.

Τοῖς μὲν οὖν παρεληλυθόσιν ἔτεσι τὸ θυόμενον πρὸς Ἰουδαίων ἤσθιεν ἑορτάζων ὁ κύριος πάσχα· ἐπεὶ δὲ ἐκήρυξεν αὐτὸς ὢν τὸ πάσχα. ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἀγόμενος, αὐτίκα ἐδίδαξε μὲν τοὺς μαθητὰς τοῦ τύπου τὸ μυστήριον τῇ ιγ΄, ἐν ᾗ καὶ πυνθάνονται αὐτοῦ, ποῦ θέλεις ἑτοιμάσωμέν σοι τὸ πάσχα φαγεῖν; ταύτῃ οὖν τῇ ἡμέρᾳ καὶ ὁ ἁγιασμὸς τῶν ἀζύμων καὶ ἡ προετοιμασία τῆς ἑορτῆς ἐγίνετο. Ὅθεν ὁ Ἰωάννης ἐν ταύτῃ τῇ ἡμέρᾳ εἰκότως ὡς ἂν προετοιμαζομένους ἤδη ἀπονίψασθαι τοὺς πόδας πρὸς τοῦ Κυρίου τοὺς μαθητὰς ἀναγράφει· πέπονθεν δὲ τῇ ἐπιούσῃ ὁ σωτὴρ ἡμῶν, αὐτὸς ὢν τὸ πάσχα, καλλιερηθεὶς ὑπὸ Ἰουδαίων.

[1] Die bei Dindorf angegebenen Varianten sind unbedeutend und ohne Fluß auf die Auffassung des Ganzen.

„Sodann nach Anderem (setzt Clemens bei):“

Fragment b.

Ἀκολούθως ἄρα τῇ ιδ΄, ὅτε καὶ ἔπαθεν, ἕωθεν αὐτὸν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς τῷ Πιλάτῳ προσαγαγόντες οὐκ εἰσῆλθον εἰς τὸ πραιτώριον, ἵνα μὴ μιανθῶσιν, ἀλλ᾽ ἀκωλύτως ἑσπέρας τὸ πάσχα φάγωσι. Ταύτῃ τῶν ἡμερῶν τῇ ἀκριβείᾳ καὶ αἱ γραφαὶ πᾶσαι συμφωνοῦσι καὶ τὰ εὐαγγέλια συνῳδά· ἐπιμαρτυρεῖ δὲ καὶ ἡ ἀνάστασις· τῇ γοῦν τρίτῃ ἀνέστη ἡμέρᾳ ἥτις ἦν πρώτη τῶν ἑβδομάδων τοῦ θερισμοῦ, ἐν ᾗ καὶ τὸ δράγμα νενομοθέτητο προσενεγκεῖν τὸν ἱερέα.

Es springt von selbst in die Augen, der nächste Punkt, um den es sich handelt, ist auch hier wie bei Apolinaris die Chronologie der Leidenswoche, die *ἀκρίβεια τῶν ἡμερῶν* des zweiten Fragments, und diese *ἀκρίβεια*, diese genaue Bestimmung der Tage, besteht hier wie dort in der richtigen und quellenmäßigen Angabe der Parallele zwischen den Tagen und Momenten des alttestamentlichen Passa einer- und den Tagen und Momenten der urchristlichen Heilsgeschichte andererseits. Für jenes sind die Hauptquellen die Schriften des A. T., für dieses die Evangelien des N. Die *ἀκρίβεια τῶν ἡμ.* muß daher sich dadurch bewähren, daß sie beiderlei Quellen und Urkunden entspricht; denn sie bewegt sich, wie dies dem Zeitraum der ausgestorbenen oder vollends aussterbenden Männer der apostolischen und ersten nachapostolischen Zeit ganz natürlich ist, schon vorzugsweise auf exegetischem Boden. Ausdrücklich sagt daher Clemens: daß seine Bestimmung der Tage beiderlei Quellen entspreche, *ταύτῃ τῶν ἡμερῶν τῇ ἀκριβείᾳ καὶ αἱ γραφαὶ πᾶσαι συμφωνοῦσι καὶ τὰ εὐαγγέλια συνῳδά.* Und welches war nun die von Clemens angenommene Chronologie der Leidenswoche und Congruenz der alttestamentlichen und neutestamentlichen Passareihe? Das zweite Fragment gibt darüber einen unzweifelhaften Aufschluß. Die *ιδ΄* ist Clemens der Tag: *ὅτε καὶ ἔπαθεν*, der Tag also, an dessen Nachmittag der Herr gekreuzigt wurde, als das von den Juden geopferte wahre Passalamm, — der Tag, an dessen Morgen die Juden nicht in's Prätorium gehen, um sich nicht durch Verunreinigung zum Genuß des, wie es Clemens deutet, Passalamms unfähig zu machen, — somit der Tag, an dessen Spätabend die Juden das Passamahl genossen, *ἵνα — ἑσπέρας τὸ πάσχα φάγωσι.* Steht dieses fest, so ist damit schon die ganze Congruenz beider Reihen gegeben. Die *ιδ΄* oder der vierzehnte Nisan ist nun

einerseits der Tag der Kreuzigung Christi, andererseits der Tag der Opferung des Passalamms. Hiernach treffen auf die *ιέ* die Grabesruhe Jesu einer- und die *μεγάλη ἀζύμων* — an deren Eröffnungsabend das Passamahl stattfand — andererseits, auf die *ις´* (den sechzehnten Nisan) die Auferstehung des Herrn und die Darbringung der Erstlinge zusammen; rückwärts aber auf die *ιγ´* und zwar auf deren Schlußabend, auf das **Ben haarbaim** zwischen der *ιγ´* und *ιδ´*, fällt das Abschiedsmahl Jesu mit Abendmahleinsetzung und Fußwaschung, auf den ganzen Verlauf dieses Tages die *προετοιμασία* zum jüdischen Passa, worunter die Ausmittelung des Speisehauses inbegriffen ist.

Dies ist nun ganz das, was Clemens weiter behauptet und exegetisch zu begründen sucht. Für seine Parallelisirung der alttestamentlichen und neutestamentlichen Akte und Tage macht er geltend: daß bei derselben die Auferstehung (des Erstlings von den Todten) mit der Darbringung der Erstlinge im Tempel zusammentreffe: *ἐπιμαρτυρεῖ δὲ καὶ ἡ ἀνάστασις· τῇ γοῦν τρίτῃ — ἐν ᾗ καὶ τὸ δράγμα νενομοθέτητο προσενεγκεῖν τὸν ἱερέα.* *Δράγμα* ist die auch nach Josephus, **Antiq. Jud. III**, 10, § 5, auf den sechzehnten Nisan fallende Darbringung der Garbe oder des Omer an dem ersten jüdischen Wochen- oder Sonntage, mit welchem Akt nun die Früherernte eingeleitet wurde, die sieben Wochen dauerte, *τῇ δὲ δευτέρᾳ τῶν ἀζύμων ἡμέρᾳ, ἕκτη δ' ἐστὶν αὕτη καὶ δεκάτη (τοῦ μηνὸς ὃς Νισὰν καλεῖται) τῶν καρπῶν οὓς ἐθέρισαν — οὐ γὰρ ἥψαντο πρότερον αὐτῶν — μεταλαμβάνουσι, καὶ — τὰς ἀπαρχὰς αὐτῷ (τῷ θεῷ) τῆς κριθῆς ἐπιφέρουσι — φρύξαντες τῶν σταχύων τὸ δράγμα* ꝛc. „Sie dörren die Aehrengarbe, enthülsen sie, lassen die Gerste durch den Müller reinigen, bringen sofort einen Assaron zum Altar, als Gabe dem Herrn, legen davon eine Garbe auf den Altar und lassen den Rest den Priestern zum Gebrauch; von da an ist es Allen erlaubt, öffentlich und für sich zu ernten.“ Auf die Congruenz dieses Erstlingsopfers mit der Auferstehung legt auch der Chronist (**Chron. Pasch. I**, S. 418, **ed. Dind.**), gewiß auf den Grund der alten Väter, ein Gewicht, als Beweis für seine mit der des Clemens übereinstimmende Chronologie der Passionswoche. Ist dieser sechzehnte Nisan der erste Wochentag der Juden, wie Clemens sagt, also ein Sonntag, so ist der fünfzehnte ein Wochensabbat, zugleich aber der Festsabbat der Feier, die *μεγάλη ἀζύμων*, und der Tag der Grabesruhe des Herrn, als das Intervall zwischen dem Tag der Kreuzigung und Auferstehung, womit auch Josephus zusammenstimmt. Das jüdische Passa aber muß zwischen dem vierzehnten bis fünf-

zehnten begonnen und in derselben Nacht sich fortgesetzt haben, worauf Clemens die Stelle Joh. XVIII, 28 deutet. Ebenso spricht es Clemens im ersten Fragment deutlich aus: die *ιγ´* (der dreizehnte Nisan) sei der Tag, an welchem die Jünger fragen, wo sie das Passa bereiten (Quartier bestellen ꝛc.) sollen, der Tag der *προετοιμασία ἑορτῆς*, zugleich aber auch derjenige, an dessen Schlußabend die Fußwaschung — auch ein Akt, der die *προετοιμασία* anzeige — und das Abschiedsmahl mit der Abendmahlseinsetzung stattgefunden habe; der der *ιδ´* vorangehende Tag (*τῇ ἐπιούσῃ* = an der *ιδ´* — *πέπονθεν*), also die *ιγ´*, ist der Tag, an welchem er *ἐδίδαξε τοὺς μαθητὰς τοῦ τύπου τὸ μυστήριον τῇ ιγ´*, an welchem er seinen Jüngern die geheime typische Bedeutung des vorbildlichen Passaopfers und Essens deutete. Wann that er aber das, als beim Abendmahl, bei welchem er in den Einsetzungsworten sich als das wahre Opferlamm zu erkennen gab, das zur Vergebung der Sünden geopfert und gegessen werden müsse, und somit den Typus als in seiner Person, seinem Tod und Abendmahl nach allen Seiten erfüllt und somit aufgehoben darstellte? Der Schlußabend der *ιγ´* auf die *ιδ´* ist daher die Zeit des Abendmahls, und die *ιβ*, zwei Tage vor dem Passatag oder dem vierzehnten Nisan, ist die Zeit, in der er (Matth. 26, 2) sich *ἐκήρυξεν αὐτὸς ὢν τὸ πάσχα* und zwar mit den Worten: „ihr wißt, nach zwei Tagen wird Passa, da wird der Menschensohn überantwortet zum Kreuzestode". Hieraus erhellt nun: daß auch nach Clemens die Kreuzigung auf den Freitag [1], das Abendmahl auf den Abend zwischen Donnerstag und Freitag, das Passamahl auf den zwischen Freitag und Samstag fällt, somit auf eine Zeit, da der Herr schon gestorben war, es somit nicht mehr mitgefeiert haben kann, da auch dem Clemens der Gedanke einer anticipirten Passafeier durchaus fremd ist.

Und auf was läuft nun der Zweck dieser ganzen mit Apolinaris vollkommen übereinstimmenden Combination jener zwei Reihen von jüdischen und christlichen Festmomenten hinaus? Das erste Fragment deutet es gleich im Eingang an. In den frühern Jahren aß der Herr mitfeiernd

---

[1] Ganz dieselbe Chronologie der Leidenswoche bei Julius Africanus im Chronicon Routh Rel. s. II, S 183. *Ἑβραῖοι γὰρ ἄγουσι τὸ πάσχα κατὰ σελήνης ιδ´· πρὸ δὲ τῆς μιᾶς τοῦ πάσχα τὰ περὶ τὸν Σωτῆρα συνέβη.* An der *ιδ´* ist Vollmond; vor der *μία τοῦ πάσχα*, d. i. vor der *μεγάλη ἀζύμων* (man vergl. *μία σαββάτων*), also am vierzehnten Nisan, starb Jesus und trat die Finsterniß ein. In dieser Zeit stand der Mond zur Sonne *σχεδὸν κατὰ διάμετρον*, somit kann jene Finsterniß nur eine *θεοποίητος*, nicht aber eine natürliche Sonnenfinsterniß gewesen sein (wie Thallus und Phlegon sagen).

das jüdische Passalamm, sobald er aber, sich selbst als das wahre Passalamm bezeichnend, seinen Jüngern beim Abendmahl die tiefere Bedeutung des vorbildlichen Passaritus, also auch seine Abrogation durch die eintretende Erfüllung, aufgeschlossen hatte, starb er selbst als das von den Juden geopferte Passa an der ιδ′, — feierte es also in seinem Todesjahr nicht mehr mit, müssen wir im Zug des Contexts nothwendig ergänzen, sondern erfüllte es durch seinen Tod. Um nichts ist es daher Clemens bei seiner ganzen Erörterung so sehr zu thun, als darum, zu zeigen: Christus habe in seinem Todesjahr den Mosaischen Ritus nicht mehr mitgemacht, sondern ihn selbst für aufgehoben erklärt. Sollte er diese Erörterung mit solcher Intention gegeben haben, wenn es nicht zu seiner Zeit noch oder kurz vorher Leute gab, die den typischen Passaritus noch bei der christlichen Feier beibehalten wissen und dies durch den durchgängigen, auch letztmaligen Vorgang Christi rechtfertigen wollten. Daß der Herr in den frühern Jahren das Mosaische Passa mitgefeiert, darüber war kein Zweifel, allein mit seinem Tod war er des Gesetzes Ende geworden, dem er früher, um alle Gerechtigkeit zu erfüllen, sich unterworfen hatte; nur ob er daher in seiner Todeswoche jenen Ritus noch einmal mitgemacht, das war der entscheidende Punkt, welchen Clemens ganz auf dieselbe Weise wie Apolinaris durch eine völlig gleiche Combination der christlichen und jüdischen Passamomente zu lösen suchte, bei welcher das jüdische Passamahl erst einen Tag nach seinem Abschiedsmahl und drei Stunden nach seiner Kreuzigung eintrat. Auch hier haben wir somit völlig den gleichen Stand der Passafrage wie dort, der sich durch die Clemens zur Abfassung seines λόγος über das Passa anregende Schrift Melito's an den Laodiceerstreit von 170 anknüpft; Allem nach handelt es sich also diesen Gegnern gegenüber um eine gemischt-jüdische oder reinchristliche Form und Bedeutung der kirchlichen Passafeier, und nicht um den Anfangspunkt der frohen Festzeit, wie später zwischen Rom und Ephesus, nicht um eine rein innerchristliche Frage. Wir können uns daher nicht wundern, wenn wir hier zwei Lehrer der alexandrinischen und römischen Kirche, die doch sicher in dem Streit zwischen Rom und Ephesus auf Seiten der occidentalischen Observanz mit ihrer Kirche standen, mit einem der katholischen Quartodecimaner Asiens in derselben Behauptung zusammentreffen und eine Chronologie verfechten sehen, welche sich auch mit der asiatischen Festpraxis vereinigen ließ. Hier handelte

es sich um den Gegensatz gegen eine judaistische Feier, und darin waren sämmtliche Katholiker des Orients und Occidents eins; sie verwarfen daher gemeinschaftlich das Fundament jener ebionitischen Feier der ιδ΄, die ebionitische Leidenschronologie. Ganz anders bei der Controverse von 190. Bei dieser handelte es sich um die Modalitäten einer specifisch-christlichen Feier; und dieselben Katholiker, die bei der antiebionitischen Frage brüderlich beisammen stehen, Eine Chronologie, einmüthig die specifisch-christliche Form und Bedeutung des Passa vertheidigen, trennen sich bei der Frage von 190 in verschiedene Lager, je nachdem sie den Tod Jesu verschieden auffassen und dem Congruenztag des Passaopfers und der Kreuzigung bei der Bestimmung der Passafeier ein größeres Gewicht beilegen, als dem Ostersonntag oder umgekehrt.

Fragmente des Hippolytus.

Bestimmter noch als aus beiden bisherigen Kirchenlehrern lernen wir die Partei, welche so sehr darauf drang, daß Christus auch im Todesjahr das Mosaische Passa mitgefeiert habe, und die Folgerungen, die sie darauf baute, wie die Evangelienharmonistik der Kirchenlehrer in dieser Passafrage aus den beiden letzten Bruchstücken kennen, von welchen das eine sich auf dieselbe Zeit und Erscheinung, das andere wenigstens auf denselben Gegenstand der Erörterung bezieht, aus den Fragmenten von Hippolytus. Seine beiden Fragmente stehen im Chron. Pasch. I, S. 12 f. ganz in demselben Zusammenhang, wie die seiner Vorgänger. „Wir wollen, sagt der Chronist, einige Zeugnisse der heiligen Väter beibringen, in welchen sie deutlich aussprechen, daß in seiner Leidenswoche der Herr das gesetzliche Lamm nicht aß. Hippolytus, der Zeuge der Gottseligkeit, Bischof des sogenannten Portos nahe bei Rom, läßt sich in der Schrift *πρὸς ἁπάσας τὰς αἱρέσεις* wörtlich so vernehmen:

a.

Ὁρῶ μὲν οὖν, ὅτι φιλονεικείας τὸ ἔργον· λέγει γὰρ οὕτως· „ἐποίησε τὸ πάσχα ὁ Χριστὸς τότε τῇ ἡμέρᾳ καὶ ἔπαθεν· διὸ κἀμὲ δεῖ ὃν τρόπον ὁ Κύριος ἐποίησεν, οὕτω ποιεῖν.“ Πεπλάνηται δὲ μὴ γινώσκων, ὅτι ᾧ καιρῷ ἔπασχεν ὁ Χριστὸς οὐκ ἔφαγε τὸ κατὰ νόμον πάσχα· οὗτος γὰρ ἦν τὸ πάσχα τὸ προκεκηρυγμένον καὶ τὸ τελειούμενον τῇ ὡρισμένῃ ἡμέρᾳ.

Wiederum, fährt der Chronist fort, hat ebenderselbe Kirchenlehrer in dem ersten *λογος* der Schrift *περὶ τοῦ ἁγίου πάσχα* sich so ausgesprochen:

b.

Οὐδὲ ἐν τοῖς πρώτοις οὐδὲ ἐν τοῖς ἐσχάτοις ὡς οὐκ ἐψεύσατο, πρόδηλον ὅτι ὁ πάλαι προειπὼν „ὅτι οὐκέτι φάγομαι τὸ πάσχα“ εἰκότως τὸ μὲν δεῖπνον ἐδείπνησεν πρὸ τοῦ πάσχα, τὸ δὲ πάσχα οὐκ ἔφαγεν, ἀλλ᾽ ἔπαθεν· οὐδὲ γὰρ καιρὸς ἦν τῆς βρώσεως αὐτοῦ. [1]

Es springt sogleich in die Augen: die Gegner, welche Hippolytus im ersten Fragment bereits als Häretiker aufführt, sind dieselben, mit welchen es die beiden andern Kirchenlehrer zu thun haben. Ihre Chronologie der Leidenswoche ist ganz die von Apolinaris schon angegebene. Hippolytus führt einen dieser Gegner redend ein und läßt ihn sagen: „Christus hat das Passa gehalten, damals (d. h. im Todesjahr) — *ᾧ καιρῷ ἔπασχεν* erklärt

---

[1] Ein anderes, gleichfalls auf das Passa bezügliches Fragment des Hippolytus hat uns Theodoret in seinem Dialog 2, *ἀσύγχυτος*, aus dem Commentar des Hippolytus *εἰς τὴν Ἄνναν* erhalten; man vergl. Fabric. Opp. Hippol. I, S. 267. „*Καὶ διὰ τοῦτο τρεῖς καιροὶ τοῦ ἐνιαυτοῦ προετυποῦντο εἰς αὐτὸν τὸν σωτῆρα, ἵνα τὰ προφητευθέντα ἐπὶ αὐτοῦ μυστήρια ἐπιτελέσῃ· ἐν μὲν τῷ πάσχα, ἵνα ἑαυτὸν ἐπιδείξῃ τὸν μέλλοντα ὡς πρόβατον θύεσθαι καὶ ἀληθινὸν πάσχα δείκνυσθαι, ὡς ὁ ἀπόστολος λέγει· τὸ δὲ πάσχα ἡμῶν ὑπὲρ ἡμῶν ἐτύθη, χριστὸς ὁ θεός· ἐν δὲ τῇ πεντηκοστῇ, ἵνα προσημάνῃ τὴν τῶν οὐρανῶν βασιλείαν, αὐτὸς πρῶτος εἰς οὐρανοὺς ἀναβὰς καὶ τὸν ἄνθρωπον δῶρον τῷ θεῷ προσενέγκας.*“ Auf Hippolytus gründete sich wohl auch die Behauptung jener anonymen Schrift gegen die Juden und *τοὺς μετὰ τούτων αἱρετικοὺς καὶ τοὺς καλουμένους τεσσαρεσκαιδεκατίτας*, welche Photius Bibl. im 115. Codex anführt. „Christus, unser Herr, habe nicht das gesetzliche Passa an der *ιε* (fünfzehnten Nisan, an dessen Eröffnungsabend es einfiel) gegessen, *μήτε γὰρ εἶναι τότε* (als er sein Abschiedspassa aß) *τὸν καιρὸν* (*τοῦ πάσχα νομικοῦ*), *ἀλλὰ τῇ ἐπιούσῃ* (am Tage nach dem Abschiedsmahl Jesu sei erst die Zeit des Mosaischen Passa eingetreten), auch habe er nicht in der vorgeschriebenen Mosaischen Form sein Passa gehalten bis zum Anbruch des folgenden Tags, da er weder ein Lamm noch die *ἄζυμα* aß, noch etwas Anderes von dem that, was bei dem gesetzlichen Passaessen beobachtet zu werden pflegt, sondern der Herr habe ein *ἴδιον μυστικὸν πάσχα* gegessen, von dem er den Jüngern Brod und Wein mitgetheilt.“ Diese anonyme Schrift gehörte wohl frühestens dem dritten oder vierten Jahrhundert an, denn sie bezeichnet die Quarto-Decimaner nach der Stellung, welche sie der *ιδ'* im Jahr gaben, als die *μὴ τῷ πρώτῳ καθ᾽ Ἑβραίους μηνὶ ἐπιτελοῦντας τοῦ ἁγίου πάσχα τὴν ἑορτήν*, als die, welche nicht ausschließlich nach der Tag- und Nachtgleiche, der wahren Norm des alten Mosaischen Jahresanfangs, sondern auch vor ihr, also im letzten Monat des altjüdischen Kalenders (man vergl. Anatolius bei Euseb. VII, 32) das Passa begehen, und stellt sie unter den Gesichtspunkt der Gemeinschaft mit den Juden, unter welchen die Quartodecimaner im dritten und besonders vierten Jahrhundert wegen ihres späteren Anschlusses an den neujüdischen Kalender gestellt zu werden pflegten. Verbunden war mit diesem Codex ein Passacyclus, der die Passasonntage nach der richtigen Berechnungsweise der *ιδ'*, von Diocletians Regierungszeit an, nach 28 neunzehnjährigen Perioden auf (533?) 532 Jahre berechnete, ein Cyclus, von welchem jedoch Photius sagt, daß weder die Kirche noch die alte Ueberlieferung sich seiner bedient habe.

es Hippolytus selbst — an dem genannten Tage (d. h. an der *ιδ´*) und dann gelitten. Daher bin auch ich verbunden, auf dieselbe Weise zu feiern, wie der Herr gefeiert hat.“ Und Hippolytus setzt ihm dieselbe Behauptung entgegen: in seinem Todesjahr habe Christus das gesetzliche (Mosaische) Passa nicht mehr gehalten, denn er sei selbst das wahre Passalamm gewesen, das voraus verkündigte, das (als Erfüllung) vollendet wurde an dem bestimmten Tag. Man könnte in Absicht auf das Letzte an sich zweifelhaft sein, ob Hippolytus nur überhaupt angenommen habe: Christus habe zwar die Zeit des Mosaischen Passaessens auch in seinem Todesjahr noch erlebt, aber die Juden es allein feiern lassen und sich selbst mit seinen Jüngern der Theilnahme enthalten; allein dies muß schlechterdings unhaltbar erscheinen, wenn man die Hippolytus bekannte Thatsache hinzunimmt, daß der Herr seinen Jüngern befahl, das Passalamm zuzurüsten; denn wenn er zu diesen Vorkehrungen ihnen Anweisung gab, dieselben aber dann, da er schon früher starb, nicht mehr gebrauchte, so läßt sich dies immerhin noch deuten; im höchsten Grade aber auffallend müßte es gewesen sein, wenn er diese Zurüstungen angeordnet, die Zeit des Passamahls erlebt und gleichwohl von seiner Feier sich enthalten hätte. Es ist hienach anzunehmen, Hippolytus habe mit seiner Behauptung: daß der Herr das Passa im Todesjahr nicht mehr feierte, die andere verbunden, er sei vor der gesetzlichen Eintrittszeit des jüdischen Mahls gestorben, und er sagt dies auch ausdrücklich am Schluß des zweiten Fragments: „das *δεῖπνον* (sein Abschiedsmahl) hielt er allerdings vor dem Passa, die Passamahlzeit aber hielt er nicht mit, sondern litt.“ Man sieht, nach Hippolytus fällt also das *δεῖπνον*, das Abschiedsmahl Jesu, vor das Passamahl, dann kann es aber nur einen ganzen Tag vor demselben Statt gefunden haben und in der Mitte zwischen beiden muß das Leiden Jesu liegen, das sogleich in der Nacht auf das Abschiedsmahl begann und am darauf folgenden Nachmittag mit dem Tode endete; als er sein Abschiedsmahl hielt und starb, war die Zeit des jüdischen Essens noch nicht da (*οὐδὲ γὰρ καιρὸς ἦν τῆς βρώσεως αὐτοῦ*). Hieraus ergibt sich mit völliger Gewißheit: auch hier soll mittelst der Art, wie die Reihe der neutestamentlichen Heilsthatsachen mit der Reihe der alttestamentlichen Passaacte verknüpft wird, der Beweis geführt werden: daß Christus in seinem Todesjahr das jüdische Passa nicht mehr gehalten habe, und diese Verknüpfung beider Reihen, somit die Chronologie der Leidenswoche, ist bei Hippolytus ganz dieselbe wie bei seinen beiden Vorgängern. Das Abschieds-

mahl Jesu fällt bei ihm auf den Schluß des Donnerstags, die Kreuzigung auf den Freitag Nachmittag, das jüdische Passamahl aber erst auf den Schlußabend des Freitags; und, da auch dem Hippolytus der Gedanke an die Möglichkeit einer anticipirten Passafeier durchaus fremd ist, so macht er hieraus den Schluß: da der Tod Jesu vor den gesetzlichen Eintritt des jüdischen Passaessens fällt, so kann er dieses nicht mehr mitgehalten haben; dies gewinnt ihm an Wahrscheinlichkeit, wenn er die Absicht des Herrn dabei hinzunimmt, wie die Bedeutung seiner Person und seines Todes, die beide dahin gehen: in ihm sei der Passatyppus erfüllt und aufgehoben. Hiernach müssen aber dann seine Gegner eine Congruenz der Zeit des δεῖπνον, des Abschiedsmahls, mit der Zeit des jüdischen Passamahls behauptet, somit das Letztere mit dem Donnerstag combinirt haben. Dann aber haben wir bei ihnen auch hier dieselbe Vorschiebung der alttestamentlichen Reihe um einen Tag, wie sie Clemens und Apolinaris voraussetzen und berichten; somit fällt der vierzehnte Nisan, an dessen Schlußabend (14 auf 15 Nisan) das Passamahl Statt hatte, und an dessen Nachmittag das jüdische Lamm geschlachtet wurde, für die Gegner auf den Donnerstag, der Freitag mit dem Tod Jesu auf die ιε΄ oder die μεγάλη ἀζύμων u. s. w. Somit haben wir hier die Chronologie des Clemens und Apolinaris einer- und der Laodiceerpartei andererseits auch bei Hippolytus vor uns, und wir können hinzusetzen: auch dieselben Folgerungen, auf welche es dort bei beiden Theilen mit ihrer Chronologie abgesehen war. Die Consequenz, um welche es den Gegnern zu thun war, ist hier deutlich ausgesprochen. Fällt das Abschiedsmahl Jesu mit dem jüdischen Passamahl auf denselben Abend (ιδ΄ auf ιε΄) zusammen, so hat der Herr auch in seinem Todesjahr das Mosaische Passa mitgefeiert; dann aber, schloßen die Gegner weiter, müssen auch wir es nach dem Vorgang Christi noch mitfeiern und zwar an demselben Tag, dem Abend der ιδ΄ auf die ιε΄. Sie verlangten demnach, wenigstens in der Gestalt, wie sie Hippolytus im Anfang des dritten Jahrhunderts, nach dem Streit von 190, vor sich hatte, beides, eine judaisirende Form und gemischt jüdische Bedeutung der christlichen Feier und die kleinasiatische Terminsbestimmung, die strenge Einhaltung des Jahrestags, ohne Rücksicht auf die Wochentage der Passionswoche, und hatten als Jahrestag und somit Anfangspunkt der christlichen Passafeier jenen Abend der ιδ΄ auf die ιε΄ gewählt, in welchem alle Fäden der christlichen Heilsthatsache, die mit dem alttestamentlichen Passaritus verwandt sind, wie

alle Hauptacte des letzteren selbst sich begegneten. Die Opferung des Lamms, das Mosaische Passamahl und der Mosaische Festsabbath, die *μεγάλη ἀζύμων*, ebenso das Abschiedsmahl Jesu mit der Abendmahls-Einsetzung und das in derselben Nacht beginnende, rasch sich vollendende Leiden Jesu trafen an jenem Abend in ihren Anfangs- und Endpunkten aufeinander.

Nur so haben die Worte des Gegners bei Hippolytus ihre volle Bedeutung: „Christus hat damals (in seinem Todesjahr) an diesem Tage (an der *ιδ′*) das Passa (nach Hippolytus eigener Erklärung zugleich ein *κατὰ νόμον πάσχα*) gehalten, somit muß auch ich es genau so halten (an demselben Tag und verbunden mit demselben gesetzlichen Ritus) wie Christus es gehalten hat.“ Nur so hat aber auch die Entgegnung des Hippolytus ihren vollen Sinn. Denn worauf anders deuten die Worte des ersten Fragments hin: „der Herr aß das gesetzliche Lamm nicht mehr, denn er selbst war das vorher gesagte und nun erfüllte Passalamm,“ als darauf: durch die Erfüllung in Christo sei das typische Essen abrogirt,[1] und auf diese transitorische Geltung desselben sei im A. T. selbst hingewiesen, ja der Passaritus selbst sei nur eine solche Hinweisung auf das wahre Osterlamm, somit für die christliche Feier nicht mehr bindend; und wenn es am Schluß des zweiten Fragments heißt: „er aß das Lamm nicht,“ sondern litt, so liegt auch in dieser Wendung ein Wink, er habe, statt den Typus noch einmal zu halten, ihn vielmehr erfüllt und damit aufgehoben. Die Aufhebung des Mosaischen Passatypus — oder seine fortdauernde Geltung auch für die christliche Feier — war also die letzte Spitze der ganzen Verhandlung zwischen jenen drei Kirchenlehrern einer- und der Partei, mit der sie es zu thun haben, andererseits. Die kleinasiatischen,

---

[1] Jene drei Kirchenlehrer fanden sonach noch keinen Ausweg, der Folgerung der Ebioniten aus ihrer (der ebionitischen) Chronologie der Leidenswoche zu entgehen, als den, eine andere Chronologie aufzustellen. Gewiß das Siegel für das hohe Alter ihrer Ansicht. Der spätere Origenes fand schon eine andere Auskunft, Comm. Ser. in Matth. ed Lommazsch. Opp. IV, S. 406: Secundum haec *forsitan aliquis imperitorum* (ἀμαθεῖς) *requiret, cadens in Ebionismum, ex eo quod Jesus celebravit more judaico pascha* (Mahl) *corporaliter sicut et primam diem azymorum et pascha* (den jüdischen Passatag, nemlich die ιδ′, welche wegen Marc. 14, 12 nach Origenes zugleich der Tag des Passaopfers und der erste der 7 Mazottage gewesen sein soll)*, dicens: quia convenit et nos imitatores Christi similiter facere;* non considerans quoniam Jesus — factus est sub lege, non ut eos qui sub lege erant, sub lege relinqueret, sed ut educeret eos ex lege — quanto magis illos-qui prius fuerant extra legem? Orig. hat hier ganz dieselben Leute wie Hipp. und Apolinaris vor sich.

römischen, alexandrinischen Kirchenlehrer stehen hier auf Einer Seite und vertheidigen die specifisch christliche Form und Bedeutung der christlichen Passafeier gegen eine judaisirende Partei, welche um 170 zu Laodicea zuerst aufgetreten, später in Blastus auch in den Occident und nach Rom gekommen war, in seinen Anhängern sich in das letzte Jahrzehent des zweiten Jahrhunderts fortsetzte, die Feier der ιδ' in Rom besonders gehässig gemacht und so das feindselige Auftreten Victor's gegen die, mit jenen nur in der Festhaltung desselben Tages übereinstimmenden, in der Ansicht über Form und Bedeutung des Passafestes aber ihnen entgegengesetzten und durchaus auf der Seite der Gesammtkirche stehenden asiatischen Gemeinden durch sein auf diese Differenz gegründetes Schisma mit veranlaßt haben mag; daher sie bei Hippolytus im Anfang des dritten Jahrhunderts schon im römischen Ketzerkatalog steht, während die von dieser Partei ganz zu unterscheidende, im Dogma durchaus rechtgläubige asiatische Kirche fortwährend als ein integrirender Theil der wahren und allgemeinen katholischen und ächt apostolischen Kirche anerkannt war. Die Partei, welche Hippolytus vor Augen hat, sammt ihrem Wortführer ist daher ohne Zweifel eins mit den Laodiceern, aber eine spätere Gestalt derselben, welche in Folge der von Ephesus aus in Anregung gekommenen Frage die ιδ' wohl mit doppelter Zähigkeit festhielt, da sie nun einen Theil der rechtgläubigen Kirche, wenn gleich auf einer ganz andern dogmatischen Basis, denselben Tag als Festtermin vertheidigen sah; welche sich ohne Zweifel auch in dem erst von 190 an sich datirenden Streit über die Dauer der Vorfasten, den Festcharakter des Charfreitags, die Dauer der frohen Passafeier, die Nichtbeachtung der Wochentage der Urwoche bei der Terminbestimmung des christlichen Passa auf die Seite der kleinasiatischen Observanz schlug und ihren Termin wie ihre Gründe, so weit es ging, sich aneignete. Wie leicht konnte die kleinasiatische Festpraxis, welche, beruhend auf der Basis des Johanneisch-Paulinischen Dogma, eben aus dogmatischen Gründen die christliche Erfüllungsfeier an den Jahrestag des Typus knüpfte, um so die Beziehung beider auf einander deutlich hervortreten zu lassen, und auf dem Grund dieser Beziehung auch die Erhabenheit des N. Ts. über das A. T., wie die Bedeutung beider Culte durch einander zu beleuchten, für eine judaisirende Partei, welche die Erhabenheit der Erfüllung über den Typus nicht begriffen hatte, Anlaß werden, in einem ganz entgegengesetzten judaisirenden Sinne denselben Festtermin festzuhalten, indem

sie dabei eine völlige Identität des A. und N. Ts. voraussetzt, diese sogar auf den Vorgang Christi begründet und damit die Forderung zu verbinden wagt, auch der jüdische Ritus müsse beibehalten, das jüdische Lamm auch von den Christen bei ihrer Feier gegessen werden, wie es der Herr selbst gethan. Die ιδ΄ kann eben so gut die Losung einer ächt Paulinischen, von der wesentlichen Differenz des A. u. N. Ts., des Typus und der Erfüllung, von der Abrogation des erstern durch die letzte vollkommen überzeugten, wie die äußere Beziehung der vorbildlichen Oekonomie auf die erfüllende — anerkennenden Kirche, als der Lieblingstag einer diese Verschiedenheit ganz verkennenden, eine Identität beider Testamente voraussetzenden judaisirenden Partei sein.

Bestätigen muß sich das Bisherige durch die Erörterung des (zweiten) Streites von Ephesus. Ehe wir jedoch zu dieser übergehen, wird gleich in diesem Zusammenhang noch die bisher zur Seite gelassene Beziehung des Clemens und Hippolytus auf die Evangelien in Erwägung zu ziehen sein, welche eben in diesem Context am leichtesten zur Evidenz gebracht werden kann. Zweierlei interessirt uns dabei: einmal welche Evangelien es sind, auf die sich Clemens und Hippolytus stützen, und sodann, auf welche Art sie die anscheinende Differenz der Evangelien auszugleichen suchten. Von Clemens kann es keinem Zweifel unterliegen, daß seine Chronologie auf unserm canonischen Johannes-Evangelium beruht, auf dessen zwei Angaben über die Fußwaschung und das Nichtbetreten des Prätoriums er sich ausdrücklich bezieht (Joh. **XIII**, 1. ff. u. **XVIII**, 28), und auch bei Hippolytus weist der Schluß des zweiten Fragments *οὐδὲ γὰρ καιρὸς ἦν τῆς βρώσεως αὐτοῦ* aller Wahrscheinlichkeit nach auf dieselbe Quelle zurück. Andererseits ist besonders Matthäus, den Clemens auch sonst benützt und dessen ebräisches Original der Lehrer des Clemens, Pantänus, im Orient nach Euseb. V, 10. gefunden haben soll, von dem nach Apolinaris bei dem vorliegenden Streit Gebrauch gemacht worden war, die Quelle, welche Clemens noch in Betracht ziehen und ihre scheinbaren Abweichungen mit seiner auf Johannes gebauten Chronologie zu vereinigen suchen mußte. Wirklich ist es die Matth. 26, 1. 2. erzählte Todesweissagung, von welcher die beiden andern Synoptiker in den Parallelstellen nichts enthalten, auf die Clemens mit den Worten: *ἐπεὶ δὲ ἐκήρυξεν αὐτὸς ὢν τὸ πάσχα — αὐτίκα* sich bezieht (Worte, die hiernach auf die ιγ΄ zielen), während das unmittelbar Folgende, auf die ιγ΄ Bezügliche, die Frage der Jünger

ποῦ θέλεις ἑτοιμάσωμέν σοι τὸ πάσχα φαγεῖν am meisten nach den Worten des Matthäus (26, 17, man vergl. Marc. 14, 12 und Luc. 22, 8) wiedergibt. Matthäus und Johannes waren also zum wenigsten die τὰ εὐαγγέλια, von denen Clemens sagt, sie seien seiner Berechnung der Tage συνῳδά.

Dies sind gerade die Evangelien, welche auch bei Apolinaris in dieser Streitfrage besonders in Betracht kamen. Ein Drittes wird von Hippolytus beigezogen, das Lucas-Evangelium mit Luc. 22, 15. 16, οὐκέτι οὐ μὴ φάγω ἐξ αὐτοῦ. Es ist übrigens sicher, daß Clemens auch die beiden andern Synoptiker wohl gekannt hat.

Fragen wir nun, wie man ihre, doch für die Ansicht: Jesu Abendmahl sei zugleich ein jüdisches Passamahl gewesen, nicht undeutlich sprechenden Ausdrücke mit der auf Johannes gebauten Chronologie zu vereinigen gesucht habe, so ist es hauptsächlich die πρώτη ἀζύμων (Matth. 26, 17), für welche Lucas ἡ ἡμέρα τῶν ἀζύμων, ἐν ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα — und Marcus gar ἡ πρώτη ἡμέρα τῶν ἀζύμων ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον setzt, und an deren Abend alle Drei das Abschiedsmahl Jesu Statt finden lassen, welche es anzudeuten scheint, das Abendmahl habe am Schlußabend der ιδ΄ auf die ιε΄ Statt gefunden und sei zugleich Passamahl gewesen. Darauf, auf diese zwei Ausdrücke des Matth. und Luc., berief man sich besonders gegen die Ansicht der Kirchenlehrer nach einem Fragment von Athanasius im Chron. Pasch. I, S. 9. Wie glaublich auch ihre (der Quartodecimaner) Rechtfertigung sein möchte, da geschrieben steht: τῇ δὲ πρώτῃ τῶν ἀζύμων und ἐν ᾗ ἔδει θύειν τὸ πάσχα — sagt Athanasius in seinem Briefe an Epiphanius — so gilt es doch: damals wurde das Passa von den Juden (denen sie sich in der Zeitbestimmung des Passa anschließen) rechtzeitig (nach dem Aequinoctium) gehalten, jetzt aber sind sie (die Juden) allezeit irrenden Herzens, wie geschrieben steht Ps. 95, 10 (daher sie schlechte Vorgänger sind). Wie erklärten nun unsere Johanneer diese πρώτη ἀζύμων? Sie ist Clemens die ιγ΄, der Tag der προετοιμασία auf das Fest, nicht die ιδ΄ — und daraus läßt sich vermuthen, daß sie auch die ἡμέρα, ὅτε ἔδει θύειν etwa so erklärt haben mögen: am Schlußabend der ιγ΄ und am Eröffnungsabend der ιδ΄ (des Passaopfertags) habe das Abschiedsmahl Jesu Statt gehabt. Ja in Lucas glaubte man in der angeführten Stelle (22, 15 und 16) noch einen besondern Grund entdeckt zu haben, welcher durchaus nöthige, auch nach seinem Bericht anzunehmen, daß Christus vor dem Eintritt des jüdischen Passa-

mahls gestorben sei. Jene Worte nämlich sieht Hippolytus nicht als bei dem Passamahl, sondern als Tags zuvor beim Abschiedsmahl gesprochen an und nimmt sie als eine ausdrückliche Voraussage Jesu, daß er in seinem Todesjahr das Passa nicht mehr halten, sondern vorher sterben werde. „Da Er weder im Ersten noch im Letzten jemals Unwahres sagte, so ist klar, Der einst (im Todesjahr) verkündigte: ich werde das Passa nicht mehr halten, der hat natürlich zwar ein Abschiedsmahl genossen vor dem Passa (Anspielung auf Joh. XIII, 1), das Passamahl aber nicht mehr gegessen, sondern gelitten, sagt Hippolytus, denn es war ja auch noch nicht seine Essenszeit." Man sieht, Johannes und zwar sein Evangelium ist die antiebionitische Hauptinstanz der Kirche — Matthäus besonders die Instanz der judaisirenden Partei, die den Repräsentanten der Kirche gegenübersteht. Von Diesen hat man keinen harmonistischen Versuch, aber sie müssen das vierte Evangelium auch gekannt haben, wie Apolinaris voraussetzt; von Jenen dagegen kennt man einen Theil ihrer Harmonistik.

Resultat.

Fassen wir die Resultate der bisherigen Erörterung zusammen. Klar ist vor Allem

1) der Hauptgegenstand des Streits und der Charakter der Partei, mit welcher es die drei Kirchenlehrer zu thun haben. Ob das jüdische Passamahl einen Theil auch der christlichen Feier zu bilden, und ob man nicht dafür an der letzten Passafeier Jesu einen bindenden Vorgang habe, das ist die Frage, auf welche hier Alles hinausläuft; die Katholiker Asiens, Alexandriens und Roms verneinen dies. Die phrygische Partei dagegen, welche es bejaht, ist unverkennbar eine judaisirende, welche dem christlichen Passa eine gemischt jüdische Bedeutung und Form zu geben versucht. Bemerkenswerth ist: daß hiebei nirgends eine Spur vorliegt, nach welcher diese Ebioniten sich unmittelbar auf die fortdauernde Geltung des *νόμος* neben Christo berufen hätten; daß sie vielmehr nur auf den Vorgang Jesu selbst, der den Passaritus noch bis in den Tod gehalten, die fortdauernde Nöthigung und Geltung dieses Stücks vom *νόμος* gründen, während man nicht behaupten kann, daß sie auch zu den übrigen Theilen des Mosaischen Gesetzes sich bekannt haben. Sonach kann die fragliche Partei kaum anders, denn als eine spätere Form des Ebionitismus angesehen werden.

2) Eben so deutlich scheint mir nach dem Bisherigen das

Verhältniß dieser Partei zur Kirche, vor Allem zur kleinasiatischen. Mit Nichten läßt sich aus dem Auftreten einer ebionitischen Richtung in der Passafrage ein Schluß auf einen ebionitischen Charakter der Kirche selbst machen. Wie oft geschieht es, daß ein längst im Ganzen überwundener Gegensatz, wenn er irgend einen neuen Stützpunkt gefunden zu haben glaubt, auf's Neue sich erhebt, aber nur um alsbald durch eine neue Reaction des Ganzen niedergeschlagen zu werden? Von der Kirche, welche der Schauplatz der Paulinischen und Johanneischen Wirksamkeit gewesen war, und in Geist und Dogma den gewaltigen tiefgreifenden Eindruck beurkundet, den die beiden großen Apostel dort gemacht hatten, von der Kirche, welche im apostolischen und ersten nachapostolischen Zeitalter die damalige Hauptaufgabe gelöst hatte: durch die Rechtfertigung aus dem Glauben, durch die dogmatische Fassung des letztern selbst in den Lehren vom Kreuzestod, vom menschgewordenen Logos, die Macht des eindringenden Judaismus zu brechen und die Erhabenheit des N. Ts. über das A. T. in's Licht zu setzen, während sie dabei den äußern Zusammenhang beider als der zwei Theile eines organischen Offenbarungs-Ganzen festhielt; — von dieser, auf ächt Johanneischem und Paulinischem Geist und Wort ruhenden kleinasiatischen Kirche läßt es sich nicht anders erwarten, als daß sie gegen ein solches neues Hervortreten des Judaismus, sobald es nur einige Bedeutung hatte, einmüthig in den Kampf treten werde. Und in der That ist dies auch ohne Verzug geschehen. Ohne Grund hat man Melito als einen Gegner von Clemens in der Passafrage aufgefaßt. Melito war dem Alexandriner in seiner ganzen Richtung verwandt, er war, wie Clemens, ein Allegorist, ein Typiker, ein Anhänger der Logoslehre, er war neben Apolinaris die feste Burg der kleinasiatischen Kirche, und wie kann man daraus, daß Melito's Passaschrift dem Clemens Anlaß wurde zur Abfassung der seinigen, schließen wollen, Beide müssen Gegner gewesen sein? Weit näher liegt es, anzunehmen: Clemens habe, angeregt durch Melito's Erörterungen, die er da und dort noch vervollständigen zu können glaubte, sich gegen dieselbe Partei, wie dieser, gekehrt, da sie noch bis in den Schluß des zweiten Jahrhunderts, nach Melito, fortdauerte, wenn sie auch zu Laodicea ihren Anfang nahm. Eben so unrichtig ist es, wenn Apolinaris den Anhängern der römischen Observanz beigezählt wurde. Er ist vielmehr deutlich Quartodecimaner, nur ein Quartodecimaner der frühern Zeit, in welcher diejenige Eigenthümlichkeit der kleinasiatischen Passafeier, die 190 Gegenstand des Streits wurde, zwar bereits vorhanden war,

aber noch außerhalb der eigentlichen Controverse lag. In Melito und Apolinaris sehen wir demnach die beiden Hauptlehrer und Wortführer der kleinasiatischen Kirche alsbald gegen diese Richtung auftreten; Letzterer gestützt auf die Paulinische Idee des Passa-Christus, 1 Cor. 5, 7 und auf die Johanneische Chronologie der Leidenswoche; sehen sie gegen die auf Matthäus sich berufenden Ebioniten die specifisch-christliche Form und Bedeutung des christlichen Passa vertheidigen, und da jene Richtung nicht sogleich wieder erlöscht, so schließt sich ihnen später ein Alexandriner und ein Römer, somit die übrige Kirche an, und der Letztere findet die fragliche Partei bereits in einem Stadium, wo sie schon häretisch geworden ist.

3) Eben so klar ist, daß hier der Streit hauptsächlich ein exegetischer ist, geführt auf den Grund der alttestamentlichen Schriften, aber auch eines ihnen bereits für die christliche Urgeschichte an die Seite tretenden Cyclus neutestamentlicher Schriften, eines Cyclus, der aus dem Kreise der christlichen Literatur des ersten und zweiten Jahrhunderts nach und nach hervorgetreten war, auf den Grund seines vorzüglich durch glaubwürdige und stetige Tradition bewährten apostolischen Ursprungs, für welchen man auch in der allgemeinen Uebereinstimmung der Kirche, darin, daß kein einziger Kirchenlehrer, selbst keine häretische Partei bis in jene Zeit an der Authentie dieser Schriften zu zweifeln gewagt hatte, eine neue Gewähr fand. Namentlich hatte sich ein Cyclus von Evangelien als authentischen Urkunden für die christliche Urgeschichte um 170 mit solcher Bestimmtheit herausgestellt, daß schon Apolinaris von ihnen mit aller Zuversicht voraussetzt, sie können unter einander, als ächt apostolische Erzeugnisse, unmöglich in einem Widerspruch stehen, daß er sie als ein organisches Ganze betrachtet, das hinfort mit dem Aussterben der apostolischen und ersten nachapostolischen Generation die Hauptinstanz und Quelle der Lebensgeschichte Jesu bilde. Ja, nachdem um jene Zeit die christliche Literatur der apostolischen und ersten nachapostolischen Zeit — diese Zeugnisse der mit frischen außerordentlichen Geistesgaben und Kräften ausgestatteten ersten Kirche — allgemein zu Tag gefördert und in allen Theilen der Kirche bekannt durch Austausch und Hervorsuchen zum Gemeingut geworden waren, so war man um 190 auch dessen gewiß: daß man nun alle ächt apostolischen Erzeugnisse, namentlich die ächten, von apostolischen Männern herrührenden Evangelien vollständig vor sich habe, und fing selbst an, die Zahl der ächten Evangelien, gegenüber den Schwankungen der Evangelienzahl der Häretiker, als eine

heilige, der in den Offenbarungen des Logos überhaupt herrschenden Zahlentypik analoge zu fixiren. Das Johanneische Evangelium ist es, auf welches die Katholiker sich in diesem Streit, die orientalischen wie später die occidentalen, stützen. Apolinaris namentlich kennt es und setzt voraus, daß auch seine Gegner es kennen und gleich beobachten, wie er seinerseits ihren Gewährsmann, Matthäus, kennt; ja er hat schon ein ausgemachtes Ganze ächt apostolischer Evangelien (τὰ εὐαγγέλια) vor sich, in welchem vielleicht auch Marcus und Lucas begriffen waren. Auch bei Clemens sind vorzüglich Matthäus und Johannes die Evangelien-Instanzen im Passastreit, und bei Hippolytus finden wir auch den canonischen Lucas mit hereingezogen, während von Marcus keine bestimmte Andeutung vorliegt, daß auch er als Zeuge in diesem Punkt von den streitenden Theilen gebraucht worden sei, obwohl er unter den τὰ εὐαγγέλια des Apolinaris sammt Lucas mitbegriffen sein kann.

Zweite Phase. Der Streit zwischen Rom und Ephesus um 190.

1) Die Differenzpunkte im Allgemeinen.

Ganz anders, als in dem bisher erörterten Streit, sind die Parteien bei der zweiten Haupterscheinung gruppirt, welche jetzt unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nimmt: bei dem Streit zwischen Victor und Polykrates über den Termin und die nähere christliche Form der Passafeier. Ich hoffe, man wird es leicht zurechtlegen und nicht als ein unbefugtes und präjudicirliches Vorgreifen betrachten, wenn ich in einer noch so dunklen Sache der Deutlichkeit halber von Demjenigen, was durchaus nur das Resultat der in's Einzelne gehenden Untersuchung war, für den Zweck der Darstellung bereits einleitend Gebrauch mache; während es sich von selbst versteht, daß Alles, was hier über die fragliche Erscheinung vorausbemerkt wird, sich durch die folgende Erörterung bewahrheiten muß. Die Stellung der Frage ist um 190 eine gegen früher total verschiedene. Keineswegs handelt es sich mehr um eine judaisirende Form und Bedeutung der Passafeier. Beides ist für die Kirche längst und zwar im specifisch-christlichen Sinn entschieden, und das nicht nur für die abendländische, sondern auch für die kleinasiatische Kirche. Dennoch tritt, nachdem die außerchristliche Passafrage gegen eine akatholische Partei in der Kirche abgemacht ist,

nun eine innerchristliche auf, welche die Katholiker selber — und zwar in größeren Dimensionen — gegen einander in Bewegung setzt: die Frage nach dem Anfangspunkt und der Dauer der frohen Erlösungsfeier der Kirche bei ihrem Passafest.

Der Festtermin konnte sich nach nichts Anderem richten, als nach den Tagen, im Jahr und in der Woche, auf welche die Heilsthatsachen, die den Gegenstand der christlichen Passafeier ausmachten, in der christlichen Urgeschichte, im Todesjahr und der Todeswoche Jesu gefallen waren. Nun war man zwar, wie die Fragmente der drei Kirchenlehrer zeigen, aus Anlaß des vorigen Streits über die Chronologie der Passionswoche in der Kirche einig, die Katholiker des Orients und Occidents stimmten darin zusammen: der Tag des jüdischen Festes, auf welchen im Todesjahr die Kreuzigung fiel, sei der vierzehnte Nisan, [1] derjenige, auf welchen die Auferstehung fiel, der sechzehnte — der Wochentag aber der letzteren sei ein Sonntag, der der ersteren ein Freitag gewesen. Ebenso war man im Allgemeinen vollkommen einig: die Zeit im Jahr, in welcher jene christlichen Thatsachen gefeiert werden müßten, sei keine andere als diejenige, in der sie im Todesjahr eingetreten waren, und da sie dort auf das Mosaische Passafest gefallen, so sei die Zeit des Jahres, in welcher dieses wiederkehrte, um so mehr auch der nothwendige chronologische Haltpunkt und Termin der christlichen Feier, als man jenes Zusammentreffen des Todes Jesu auf einerlei Tag und Stunde mit der Opferung des Passalamms, der Auferstehung Jesu auf einerlei Tag mit der Darbringung der Erstlinge der Gerstenernte für keineswegs zufällig, sondern für ein göttlich Geordnetes halten mußte, welchem die Absicht zu Grund lag, die Beziehung beider christlichen Ereignisse auf die entsprechenden Typen des A. Ts. als deren Erfüllung deutlich hervortreten zu lassen. Auch hierüber waren beide Theile, die Katholiker im Orient und Occident, im Allgemeinen ganz einig, wie sie auch die Erhabenheit der Erfüllung über den Typus und die Aufhebung des letztern durch jene auf der gemeinschaftlichen Basis des Paulinisch-Johanneischen christlichen Bewußtseins vollkommen anerkannten.

---

[1] Ganz von derselben Annahme geht auch Tert. adv. Jud. c. 10. aus: „Moses hat geweissagt, daß ihr das Passalamm mit Bitterem essen würdet, und beigefügt, das Passa sei des Herrn, d. i. es bedeute das Leiden Christi. Dies ist so in Erfüllung gegangen. Am ersten Tag der ungesäuerten Brode (der [illegible] c. 8.) habt ihr Christum getödtet, — der Tag eilte, Abend zu machen: mitten am Tag trat Finsterniß ein, so hat Gott (Amos 8, 9) eure Feste in Trauer verwandelt.“ Abends also, als die Juden das Lamm aßen, war Christus schon am Kreuz gestorben.

Allein auch auf dieser gemeinschaftlichen specifisch-christlichen Grundlage war doch eine Cultdifferenz zwischen den Katholikern selbst möglich, und diese drehte sich hauptsächlich um zwei Punkte, aus denen sich sodann einige weitere Consequenzen ergeben. Der eine Punkt betrifft die doppelte Rücksicht, welche bei Festsetzung des Festtermins auf die Wochentage und Jahrestage der Passionszeit zu nehmen war, der andere den verschiedenen, daß ich so sage, ästhetischen Charakter des Todestags Jesu und seines unmittelbaren Folgetags. Die jährliche Gedächtnißwoche jener in einem so engen Zeitraum abgelaufenen bedeutungsvollsten Thatsachen des Erlösungswerkes sollte auch äußerlich ein möglichst treues und vollkommenes Abbild der Passionswoche sein. Wären nun die Jahrestage des jüdischen Passa, an welche vor Allem die jährliche Feier angeknüpft werden mußte, stets auf dieselben Wochentage gefallen, so wäre nach der einen Seite hin eine vollkommen gleiche Terminbestimmung des christlichen Festes sehr erleichtert gewesen und die eine Ursache der Differenz unter den Katholikern wäre ganz weggefallen. Nun fielen aber die jüdischen Passatage, besonders die ιδ' — ιε', bei ihrer jährlichen Wiederkehr oft so, daß die ιδ' nicht auf einen Freitag, der sechzehnte Nisan, der Gedächtnißtag der Auferstehung, nicht auf einen Sonntag fiel, und so waren die Katholiker, so oft dieser Fall eintrat, in die Nothwendigkeit versetzt, entweder den Jahrestag festhalten und dann den Wochentag der urchristlichen Ereignisse fallen lassen oder, wenn sie den letztern beibehalten wollten, von dem erstern wenigstens in etwas abweichen zu müssen. Jede von beiden Wahlen hatte ihr Mißliches wie ihr Gutes. Hielt man den Jahrestag, bei jener Constellation der Wochen- und Jahrestage, fest, so gewann man eine mnemonische Fortsetzung jenes auf göttlicher Ordnung ruhenden Zusammentreffens der Erfüllung mit dem Typus, wie es in der Passionswoche Statt gefunden hatte, verlor aber dabei den Zusammenhang mit den Wochentagen der Normalwoche und mit dem gleich anfangs und ursprünglich aus der Passionswoche entstandenen Institut des christlichen Wochencyclus, in welchem sich bald der Freitag als wöchentlicher Gedächtnißtag des Todes, und besonders der Sonntag als wöchentlicher Erinnerungs- und Festtag der Auferstehung fixirt hatte, und mit welchem andere Institutionen, wie die Versammlungen der Christen an der κυριακῇ, verwachsen waren. Hielt man dagegen den Wochentag streng fest, so blieb man im Zusammenhang mit dem Wochencyclus, verlor aber das genaue Zusammentreffen der Erfüllung mit dem Typus. Fiel z. B. der

jüdische Passatag, an welchem im Todesjahr die Kreuzigung Statt gefunden hatte, d. h. nach der allgemeinen Annahme der Katholiker die ιδ΄ auf einen Mittwoch, so mußte man entweder, um das in der Urwoche Statt gefundene Zusammentreffen dieses Ereignisses mit der Zeit des jüdischen Passaopfers, d. i. mit der ιδ΄, nicht zu stören, den Jahrestag selbst streng einhalten, und sonach, wenn man auch den Todestag Jesu schon wenigstens theilweise als frohes Fest feierte, das christliche Passa an der ιδ΄ selbst, im gegebenen Fall am Mittwoch beginnen, demnach die Fastenwoche, wenn auch Ostern auf dem Sonntag blieb, um drei Tage verkürzen; oder man wollte durchaus auch den Wochentag einhalten, und dann mußte man die Auferstehung am Sonntag, wie sie in der Passionswoche fiel, und am dritten Tag vorher, wenn man auch den Todestag Jesu festlich feierte, also am Freitag die Kreuzigung begehen. Dazu mußte aber, wenn, wie es nicht anders anging, die christliche Feier vor Allem an den Jahrestag, also an die jüdischen Passatage sich anlehnen wollte, um den Zusammenhang zwischen Typus und Erfüllung nicht ganz zu zerreißen und nicht allen chronologischen Halt für die christliche Jahresfeier zu verlieren, nothwendig der nächste Freitag nach der ιδ΄ als Todesfest und der nächste Sonntag nach der ιδ΄ als Auferstehungsfest genommen werden. Sonach mußte im angenommenen Fall, bei strenger Einhaltung der Wochentage, der wahre Jahrestag der Kreuzigung, die ιδ΄, um zwei Tage übergangen und die Auferstehung gleichfalls zwei Tage nach ihrem eigentlichen Jahrestag gehalten werden. Hierin und wie man sieht ganz auf innerchristlichem Gebiet gingen die Katholiker selbst auseinander. Während die kleinasiatische Kirche in ihrem freiern, mehr auf den adäquaten Ausdruck der Festidee hinblickenden Geiste wenigstens den Jahrestag des Todes Jesu genau festhalten wollte, sehen wir die Katholiker von Jerusalem, Rom und Alexandrien auf der andern mehr streng traditionellen Seite stehen, und in stetigem Zusammenhang mit dem uralten Institut des christlichen Wochencyclus den Jahrestag des Festes durch eine Combination mit den Wochentagen, unter strenger Einhaltung der letzteren, modificiren.

Außer diesem ersten gehen die Katholiker von 190 bei Anordnung des Festes noch in einem zweiten interessanten, aber gleichfalls rein innerchristlichen Punkt auseinander: hinsichtlich des ästhetischen Charakters, der ganzen Auffassung und Feier des Todes Jesu. Wir sagten vorhin: wenn die Katholiker des Occidents den Tod Jesu festlich begingen,

so haben sie bei der genannten Constellation der Wochen- und Jahrestage auf die genannte Weise seinen Termin bestimmen müssen, und ließen es noch zweifelhaft, ob sie ihn als frohes Fest begingen. Jetzt müssen wir es geradezu verneinen. Diesen Katholikern, den streng Traditionellen, hatte jenes Ereigniß wie der Wochentag, auf den es in der Urwoche gefallen war, und dessen Folgetag einen andern ästhetischen Charakter, denselben nämlich, welchen beide für die Urapostel selbst im Passajahr gehabt hatten. Jenes Ereigniß war für die Zwölfe damals ein überaus niederschlagendes, betrübendes gewesen, das ihre persönliche Verbindung mit ihrem Herrn und Meister auf eine schauervolle Weise abbrach, und noch den folgenden Tag hatten sie ebenso mit denselben Gefühlen des Kummers und der Muthlosigkeit zugebracht. Erst am Sonntag, mit der Gewißheit seiner Auferstehung, hatte sich ihr Gemüth zu neuen Hoffnungen, zur lebhaftesten Freude erhoben. In diesem Sinne hatten sie gleich anfangs den Freitag jeder Woche begangen, sich an jenen Tag der Betrübniß erinnernd — in diesem Sinn den Sonntag als einen hohen Tag der Freude gefeiert, an welchem sie sich in die unaussprechlichen Gefühle des Entzückens versenkten, mit welchen die Kunde von der Auferstehung und der Anblick des Auferstandenen selbst sie erfüllt hatte. Wie der Wochencyclus mit seinen Tagen, so sollte nun auch die jährliche Gedächtnißwoche mit ihren Tagen ein Abbild ebenderselben persönlichen Empfindungen sein, welche in der Passionswoche ihr Gemüth bewegt hatten. War ihnen der Freitag der letztern ein Trauertag gewesen, hatte diesemnach auch der Freitag des christlichen Wochencyclus bald denselben Charakter angenommen, so sollte diesen Charakter auch der Freitag und Samstag der jährlichen Passawoche behalten. Ausdruck der Trauer aber war ihnen das Fasten.[1] „Die Hochzeitleute können nicht Leid tragen, hatte der Herr selbst gesagt, so lange der Bräutigam bei ihnen ist, es wird aber die Zeit kommen, daß der Bräutigam von ihnen genommen wird, alsdann werden sie fasten (Matth. IX, 15; man vergl. Marc. 2, 19. Luc. 5, 34). Der wöchentliche Freitag war ihnen daher bald ein Fasttag geworden, der Freitag der jährlichen Gedächtnißwoche, der Jahrestag, an dem der Bräutigam von ihnen genommen worden war, wie der ihm folgende Samstag sollte daher auch ein Fasttag sein,[2] ein Fasttag, und darum nicht

[1] Semper inedia (Fasten) moeroris sequela est, sagt Tert. de jejun. c. 7, sicut laetitia accessio saginae.

[2] Darauf weist auch Tert. hin, wenn er de jejun. c. 2 von den antimon-

ein Festtag, eine ἑορτή im eigentlichen Sinn, oder ein Tag festlicher Freude. Diesen Charakter hatte für sie nur der Auferstehungssonntag der Passionswoche, somit im Wochencyclus nur der Sonntag, und auch in der jährlichen Gedächtnißwoche der Passionszeit sollte der frohe Festcharakter nur dem Auferstehungssonntag bleiben, der daher durch Aufhören alles Fastens und durch eine solenne Fest-Communion begangen wurde. Es läßt sich nicht verkennen, hier haben wir den urapostolischen und streng traditionellen Festtypus vor uns, welcher den ästhetischen Charakter der christlichen Passamomente ganz nach den persönlichen Gefühlen der Zwölfe bestimmt und sich zu einem Vorwiegen der universellen Auffassung des Todes Jesu, von seiner dogmatischen, auf das Heil der Menschheit bezüglichen Seite, als Versöhnungstodes, und als des Anfangspunktes der Verklärung Jesu, zu einer Ausprägung dieser Auffassung in seiner Festobservanz noch nicht erhoben hat.

Ganz anders dagegen steht die Sache auf Seiten der kleinasiatischen Kirche. Ihre Hauptgründer Paulus und Johannes haben sich auf einen universellen, freiern dogmatischen Standpunkt erhoben; dieser wiegt bei ihnen vor, und auch bei dem Letztern, der darum gewiß nicht ohne Grund in das Paulinische Arbeitsfeld eingetreten ist, haben in seinem freiern Geiste die persönlichen Gefühle sich mit den allgemeineren dogmatischen Gesichtspunkten enge verknüpft. Aus den urchristlichen Thatsachen, deren Zeuge er gewesen war, hat sich bei ihm ein inhaltsvoller Glaube, ein durchgebildetes christliches Bewußtsein entwickelt, das in seinem Evangelium und ersten Brief vor uns liegt, wie das scharf entwickelte christliche Bewußtsein seines Mitapostels in Asien in den Paulinischen Briefen. Auf der Basis dieser freiern, allgemeinern, dogmatischen Auffassung steht auch die Kirche Kleinasiens. Ihr sollte daher auch die Gedächtnißwoche jener christlichen Heilsthatsachen nicht sowohl ein vollständiges Nachbild der persönlichen Empfindungen sein, welche durch sie ursprünglich in den Aposteln erweckt worden waren,[1] somit einer Geschichte, einer da-

---

tanistischen Katholikern (den römischen besonders) sagt: in Evangelio (Opp. lex Moysis) illos dies jejuniis determinatos putant, in quibus ablatus est sponsus, et hos esse jam (im N. T.) solos legitimos (dies) jejuniorum Christianorum, abolitis legalibus et propheticis vetustatibus. Auch Augustin hat dasselbe im Sinn, wenn er Ep. 86 sagt, am Sabbath der Passawoche werde allgemein gefastet, propter renovandam rei gestae memoriam, qua discipuli humanitus mortem Domini doluerunt, was allerdings zunächst auf die spätere Observanz geht, der jedoch dieselbe Idee wie der frühern römischen zu Grunde lag.

[1] Ἵνα κατὰ τὰ ὑπὸ τοῦ Κυρίου γενόμενα, κατὰ τὸ πρωτότυπον εἴη ἀνάστασίς τε καὶ εὐωχία, sagt mit Beziehung hierauf Epiph. Haeres. 50. § 3.

mals vorhanden gewesenen Bewußtseinsform, als vielmehr vorzugsweise das Abbild der in jenen Thatsachen ausgesprochenen religiösen Idee, ein Ausdruck der Bedeutung, welche jene Ereignisse für die Erlösung der Menschheit und die Verklärung der Person Jesu hatten. Es versteht sich von selbst, daß sie nicht nur da, wo beide, die persönlichen Gefühle der Apostel und die allgemeine Bedeutung der Thatsache, denselben frohen Charakter trugen, wie bei der Auferstehung des Herrn, den Gedächtnißtag als Freudenfest begingen, hierin mit den Occidentalen zusammentreffend, sondern daß auch da, wo beide, der erste persönliche Eindruck des Ereignisses und die allgemeine Bedeutung desselben, einen theilweise entgegengesetzten ästhetischen Charakter an sich trug, wie bei dem Tod Jesu, bei ihnen die letztere gleichfalls ihr Recht fand. Der Tod Jesu war für das persönliche Gefühl der Zwölfe ein höchst trauriges Ereigniß, nach seiner Bedeutung für das Ganze; als Versöhnungstod, als das Factum, durch welches die Sündenvergebung vermittelt, durch welches die getrennte Menschheit vereinigt und mit Gott versöhnt, die Lebensmittheilung aus Gott begründet worden war und Jesus selbst zur Herrlichkeit einging, als der Anfang seiner Erhöhung war er eine frohe Erlösungsthatsache. Diese Bedeutung und Auffassung des Todes war die Paulinisch-Johanneische, und sie überwog in der auf dem Paulinisch-Johanneischem Wort und Bewußtsein ruhenden kleinasiatischen Kirche. Ihr war mit dem Moment des Todes Jesu das Erlösungswerk vollbracht, die Passion zu Ende, der Anfang der Verklärung Jesu eingetreten — die frohe Feier begann daher für sie mit diesem Augenblick; den Occidentalen begann sie erst mit dem Moment, in welchem den Zwölfen die Realität der Erlösung subjectiv gewiß geworden war, mit dem Augenblick ihrer Manifestation, also mit Ostern, da ja der Freitag und Samstag der Urwoche für die Zwölfe noch Tage der Angst und Ungewißheit gewesen waren. Auch der Kreuzigungstag war daher, wenigstens von der Todesstunde selbst an, für die Asiaten schon ein Freudenfest, das sie alsbald durch den Genuß des von Jesu selbst gestifteten Gedächtnißmahls der Passion, also mit einer frohen Festcommunion feierten, und diese Freudenfeier dauerte ihnen nun natürlich bis zum Auferstehungstag fort.

Hieraus ergab sich zwischen der christlichen Passafeier der Occidentalen und derjenigen der morgenländischen Katholiker die weitere Folge-Differenz: daß jene eine reine in Fasten und Trauer bestehende Todesfeier Jesu, und zwar eine vollstän-

dige Wochenfeier hiefür hatten, das Abbild der Urwoche und der persönlichen Gefühle der Apostel in jener Zeit, wohl unter mitwirkender Influenz des Bewußtseins der allgemeinen Sündhaftigkeit, der Ursache dieses Todes — eine Trauerfeier, die mit der Freudenfeier der Auferstehung einen scharfen Contrast, ein Nachtstück neben dieser Lichtseite bildete; während dagegen die Orientalen, die die Trauerfeier der großen Woche nur bis zum Nachmittag der ιδ' fortsetzten, eine ungleiche, bald mehr, bald weniger verkürzte Fastenwoche und somit Passionsfeier hatten. Fiel nämlich die ιδ' auf den Montag, den ersten Tag der nach ihr bestimmten großen (stillen) Woche, so brachen sie schon am Montag Nachmittag das Fasten ab; ihre Trauerwoche, die von dem Quadragesimalfasten zu unterscheiden ist (als ein Theil der eigentlichen Passafeier selbst von der Vorbereitungsfeier), bestand dann in Zweidrittheilen eines Tages; fiel die ιδ' auf den Endpunkt der Woche, den Samstag, so fasteten sie noch die ganze Woche, und ihre Trauerfeier dauerte dann fünf bis sechs Tage, je nach den Schwankungen der ιδ' über die Wochentage hin. In gleichem Maße schob sich eben damit der Anfangspunkt ihrer Freudenfeier auf Kosten der Trauerfeier in der stillen Woche abwechselnd bis gegen den Montag voran, eilte damit der Freudenfeier des Occidents um fünf bis sechs, und wenn diese, falls die ιδ' auf den Samstag oder Sonntag fiel, ihr Osterfest auf den folgenden Sonntag verschoben, um noch mehr Tage vor, so zwar, daß im letztern Fall selbst das Osterfest des Orients vielleicht eine Woche früher als das des Occidents gehalten wurde.

Lange schon hatte die auf jenen zwei Punkten ruhende Differenz zwischen Orient und Occident bestanden, jetzt aber, um 190, wurde sie Gegenstand eines lebhaften Streites, eines Streites des urapostolischen, mehr historisch traditionellen und persönlichen Typus der christlichen Feier, mit dem freieren, dogmatischen, späteren Paulinisch Johanneischen, der sich weniger an persönliche Rücksichten und strenges Einhalten des altchristlichen Instituts des Wochencyclus, als an allgemeinere dogmatische Anschauungen und an die universellere Rücksicht auf das göttliche Zusammentreffen des Typus mit der Erfüllung band. Und dies ist die Bedeutung der rein innerchristlichen und innerkatholischen Controverse zwischen Victor und Polykrates um 190.

2) Der Anlaß des Streites.

Die nächste Veranlassung zum Ausbruch derselben scheint mir aber doch, wie sich nicht ohne Grund vermuthen läßt, in der Laodiceerpartei zu liegen. Wenn das Vorige richtig

ist, so gab es in Kleinasien von 170 an zweierlei Anhänger der *ιδ'*, katholische und ebionitische. Auch dem Apolinaris stand nach seinem zweiten Fragment die *ιδ'* sehr hoch, als Jahrestag der Kreuzigung Jesu. Paulinischer und Johanneischer Geist ist es, den dieses Fragment athmet; wie dem Apostel Paulus, so ist ihm Christus das wahrhaftige Passalamm, sein Tod ist ihm ein Ereigniß der hohesten Bedeutung, einer Erlösung aus der egyptischen Knechtschaft der Sünde und des Todes, die Quelle göttlicher Lebensmittheilung und Reinigung der Menschheit, wie bei Johannes. Der Gekreuzigte ließ aus der Seite, in die er gestochen wurde, ausströmen Wasser und Blut, für Apolinaris zugleich die Sinnbilder des Logos und Pneuma, göttlicher Lebensmittheilung an die Menschheit. Kein Wunder, wenn ihm dieser Todestag Jesu neben dem Ostertag eine hohe Wichtigkeit hatte und als der rechte Anfangs- und Höhepunkt der eigentlichen Passafeier erschien. Wir haben schon hier ganz jene Grundlage, jene Voraussetzungen der kleinasiatischen Kirche, auf welchen ihre im Streit des Polykrates deutlich hervortretende Passaobservanz beruht, die besondere Werthlegung auf den Jahrestag der Kreuzigung, vermöge jenes Zusammentreffens von Typus und Erfüllung, die hohe universelle Auffassung des Todes Jesu als eines wahren Opfer- und Versöhnungstodes mit dem entsprechenden ästhetischen Charakter, und zur Basis das weniger traditionelle, mehr dogmatische Paulinisch-Johanneische christliche Bewußtsein, ebendeßwegen aber auch nichts weniger als eine ebionitische Richtung, vielmehr die ganz entgegengesetzte Erkenntniß von der unendlichen Erhabenheit der Erfüllung über den Typus, welche durch das äußerliche Zusammentreffen Beider eben noch besonders aufgedeckt und beleuchtet wird, die Erkenntniß der Abrogation des Typus durch die unendlich höhere Erfüllung. Auch Melito's Fragmente, so weit wir sie kennen, zeigen ganz denselben dogmatischen Standpunkt. Wenn Melito in dem Fragment **Chron. Pasch. I**, S. 483, **ed. Dind.** sagt: „Wir sind nicht Anbeter von Steinen, die keine Empfindung haben, sondern Verehrer des einigen Gottes, der vor Allem und über Allem ist, und seines Christus, *ὄντος θεοῦ λόγου πρὸ αἰώνων* (man vergl. **Euseb. H. E. IV**, 26), so steht er damit offenbar auf dem dogmatischen Boden Paulinischer und Johanneischer Anschauungen, oder wenn Melito in den Fragmenten bei **Routh. Rel. S. I**, S. 116 sagt: *ὁ θεὸς πέπονθεν ὑπὸ δεξιᾶς Ἰσραηλίτιδος*, wenn er in Isaak den Typus des von seinem Vater selbst zum Kreuzestod geführten eingeborenen Sohnes erkennt und ausführt, wenn er von

dem Widder, der an der Stelle Isaaks geschlachtet wurde, unter einer andern Wendung des Typus sagt: ἐκεῖνος (der Widder) σφαγεὶς ἐλυτρώσατο τὸν Ἰσαάκ· οὕτω καὶ ὁ Κύριος σφαγεὶς ἔσωσεν ἡμᾶς καὶ δεθεὶς ἔλυσε καὶ θυθεὶς ἐλυτρώσατο, Routh. Rel. S. S. 118: hat er damit nicht auf eine sogar den Worten von Apolinaris verwandte Weise ganz dieselbe frohe Bedeutung des stellvertretenden Versöhnungstodes ausgesprochen, die den Paulinischen und Johanneischen Anschauungen entspricht und die Grundlage der asiatischen Festobservanz ist? Und wenn er die Wurzel Sabek, an der der Widder hängen blieb, typisch auf das Kreuz Christi deutet und hinzufügt: ὥσπερ δὲ φυτὸν σαβὲκ, τοῦτ' ἔστιν ἀφέσεως, ἐκάλεσε τὸν ἅγιον σταυρὸν, οὕτω καὶ Ἰεζεκιὴλ ἐν τῷ τέλει ὕδωρ ἀφέσεως ἐκάλεσε τὸ ἐκτυποῦν τὸ ἅγιον βάπτισμα· δύο γὰρ συνέστη τὰ ἄφεσιν ἁμαρτημάτων παρεχόμενα, πάθος διὰ χριστὸν καὶ βάπτισμα Routh. Rel. S. S. 118: steht er nicht auch hiemit als ein Geistesverwandter des Apolinaris nach dessen zweitem Fragment da, eben auch in der Auffassung des Todes Jesu, in einer ganz Paulinischen, der Erhabenheit des N. Ts. über das alte bei aller äußern Symmetrie beider deutlich bewußten Anschauungsform? Gewiß, man hat keinen Grund, beide Kirchenlehrer als auf verschiedenen Standpunkten stehend anzusehen; sie und mit ihnen die kleinasiatische Kirche stehen auf einem gemeinschaftlichen Boden, dem Paulinisch-Johanneischen, und sie waren miteinander in diesem Sinn katholische Anhänger der ιδ΄.

Neben ihnen aber waren seit 170 auch ebionitische Anhänger der ιδ΄ aufgetreten, die Laodiceer, welche zwar äußerlich in der Wahl des Tages mit ihnen übereinstimmten, aber auf ein bei Judenchristen besonders beliebtes Evangelium gestützt, und von einer judenchristlichen Anschauung aus, auf den Grund einer der katholischen entgegengesetzten Chronologie der Leidenswoche und eines daraus abgeleiteten Vorgangs Christi, auf seine letztmalige Mitbegehung des Mosaischen Passaessens, eine fortdauernde Geltung des Mosaischen Ritus auch für die christliche Feier behaupteten, daher ihre Passafeier gleichfalls an der ιδ΄ begannen, ohne Zweifel am Schlußabend dieses Tages, weil sie ja mit dem Genuß des Lammes verbunden und daher der jüdischen Feier ganz parallel sein mußte, — aber dies nicht thaten, wie die asiatischen Katholiker, um der göttlich geordneten Beziehung der erhabenen Erfüllung auf den Typus willen und im Bewußtsein der Abrogation des letztern, sondern deßwegen, weil sie den letztern noch für bindend, für einen wesentlichen Theil der christlichen Feier

ansahen, ebendarum aber ihn selbst und die mit ihm verknüpfte christliche Feier an keinem andern Tag, als dem im Mosaischen Gesetz bestimmten, der ιδ', vornehmen konnten. Sogleich erhoben sich daher, wie wir sahen, die katholischen Anhänger der ιδ' in Asien gegen diese ebionitischen Anhänger derselben, welche zwar in der Wahl des Tages mit ihnen übereinstimmten, dagegen in ihren Motiven, ihrem ganzen Standpunkt, in Bedeutung und Form der christlichen Feier von ihnen völlig differirten. Vielleicht in Folge dieses Widerstandes der Kirche gegen sie verpflanzte sich ein Zweig dieser Partei auch nach dem Occident, wie sich denn dieselbe noch einige Zeit erhalten zu haben scheint, weil sonst schwerlich noch nach 180 Schriften, die ihre Widerlegung bezweckten, wie die von Clemens Alex., verfaßt worden wären, wenn sie gleich, nach Hippolytus Ketzerverzeichniß zu urtheilen, um 222 schon am Erlöschen war. Man kann es kaum anders als für einen Ausfluß dieser Partei ansehen, wenn man um 180 in Rom in der Person des Blastus [1] und seiner Anhänger Schismatiker findet, welche keinen andern Grund zur Trennung von der Kirche gehabt zu haben scheinen, als ihre Differenz in Betreff des Passa, und zwar eine Differenz in judaisirender Richtung. Unter Commodus Regierung (180—192), während in Rom Eleutheros Bischof war (177—190), somit zwischen 180 und 190, läßt Eusebius in der Kirchengeschichte V, 14. 15 mehrere neue Häresen auftreten, die einen in Asien und Phrygien, die andern in Rom. Jene bezeichnet er als die Montanisten, und als die feste Burg der asiatischen Kirche gegen sie Apolinaris V, 13. u. 15. 19, dessen Schriften gegen den Montanismus schon Serapio, Bischof von Antiochien, in jener Zeit in einem Brief an Caricus und Pontius rühmlich erwähnt. Als die letztern Häretiker führt Euseb. V, 15 Florinus und Blastus auf: *„οἱ δ᾽ ἐπὶ Ῥώμης ἤκμαζον, ὧν ἡγεῖτο Φλωρῖνος πρεσβυτερίου τῆς ἐκκλησίας ἀποπεσὼν, Βλάστος τε σὺν τούτῳ παραπλησίῳ πτώματι κατεσχημένος, οἱ καὶ πλείους τῆς ἐκκλησίας περιέλκοντες ἐπὶ τὸ σφῶν ὑπῆγον βούλημα, θάτερος ἰδίως περὶ τὴν ἀλήθειαν νεωτερίζειν πειρώμενος."* Diesen Beiden trat Irenäus entgegen, der Hauptkirchenlehrer des damaligen Occidents, in mehreren Schriften; — die Irrlehre des Florinus wird nun V, 20 deutlich als der Valentinianischen verwandt

[1] Pacian (ad Sympron. Ep I.) nennt ihn einen Griechen, vielleicht Asiaten; der Phrygier nahm er sich, wie es scheint an gegen Rom, als Schismatiker, stand demnach wahrscheinlich in naherer Verbindung mit Asien. Waren doch auch die Laodiceer, zu denen er hielt, Phrygier.

dargestellt, und das Neue derselben scheint in der Behauptung bestanden zu haben: daß, da nur Ein Gott sei, nothwendig der Ursprung des Bösen auf ihn zurückfalle; wenigstens schrieb Irenäus gegen Florinus einen Brief *περὶ μοναρχίας, ἢ περὶ τοῦ μὴ εἶναι τὸν θεὸν ποιητὴν κακῶν.* Worin dagegen die eigenthümliche Neuerung des Blastus bestand, darüber läßt uns Eusebius ungewiß und führt nur im Allgemeinen an: des Irenäus gegen Blastus gerichteter Brief habe die Inschrift *περὶ σχίσματος* gehabt. Dennoch liegen schon in seinen Worten einige Spuren, welche auf Weiteres leiten können. Bestimmt unterscheidet Eusebius vorerst die beiden römischen Häretiker von den asiatischen Montanisten, mit denen sie nicht zu identificiren sind, Blastus so wenig als Florinus. Sodann hören wir, daß sie römische Katholiker waren, die wahrscheinlich in Folge ihrer neuen Meinungen eine angesehene Stellung in der Kirche verloren; weiter gebraucht Eusebius von Beiden zusammen den Ausdruck *οἱ ἐπὶ Ῥώμης τὸν ὑγιῆ τῆς ἐκκλησίας θεσμὸν παραχαράττοντες*, V, 20, ein Ausdruck, statt dessen er, wenn Beide bloß im Dogma von der Kirche abgewichen wären, eher *πίστεως κανόνα* gesetzt hätte, während *θεσμὸς* zugleich äußere Satzungen, Cultobservanzen und dergleichen mitbezeichnet. Blastus war nach Irenäus Brieftitel jedenfalls ein Schismatiker, hatte sich von der Kirche getrennt, hatte mit Florinus nicht einerlei Neuerung, aber, wie er, sich in Rom einen Anhang gemacht. Es waren dies die ersten neuen Häresen in Rom, nachdem man dort besonders unter den drei Bischöfen Anicet, Soter, Eleutheros, deren Namen, wie der des folgenden Victor, hiemit in merkwürdiger Folge übereinstimmen, eben erst den gewaltigen Kampf gegen Valentin und Marcion mit immer entschiedenerem Sieg bestanden hatte. Bemerkenswerth ist es ferner, daß der Hauptgegner, auch von Blastus, derselbe ist, der auch im Passastreit von 190 eine bedeutende Rolle spielt, Irenäus, und daß jedenfalls die Härese des Blastus in dogmatischer Beziehung zu den unbedeutenderen und weniger ausgeprägten gehört haben muß, weil Eusebius, wenn sie einen sehr hervortretenden und eigenthümlichen dogmatischen Charakter gehabt hätte, sie nicht so kurz übergangen haben würde, ohne auch nur irgend eine bestimmte Notiz von ihr zu geben, während er doch Irenäus Brief gegen Blastus ohne Zweifel kannte. Nach dem Bisherigen ist Blastus weder ein Montanist, wofür Gieseler, Kgsch. I, S. 292 und Schwegler (Montanismus, S. 252. 243) ihn nehmen, Letzterer theils

auf die Vermuthung eines spätern Schriftstellers (Pacian) hin, dessen Worte übrigens nur besagen: „die Phrygier haben sich auf sein Zeugniß für sie berufen und er sei auf ihrer Seite, ihr Vertheidiger, vielleicht Anhänger, gewesen,“ und der letzteres mit einem „puto“ selbst als bloße Vermuthung bezeichnet — theils wegen der Verwandtschaft der montanistischen Passafeier mit der kleinasiatischen, die doch höchst natürlich ist, auch wenn nicht jeder Abendländer, der die ιδ΄ feierte, sofort zugleich Montanist war; noch ist er überhaupt vorherrschend ein Dogmatiker, vielmehr kommt es mit der ihm schuldgegebenen Abweichung von den θεσμοὶ der Kirche ganz überein, wenn er in dem Anhang zu Tertullians Präscriptionen c. 53 — das Deutlichste und Bestimmteste, was man von ihm weiß — als ein Kryptojudaist geschildert wird, der latenter Judaismum vult introducere. Pascha enim dicit non aliter custodiendum esse, nisi secundum legem Moysi XIV. mensis, und der Christum ad legem redigit. War demnach Blastus ein judaisirender Passachrist von einer jener ebionitischen Partei Kleinasiens wenigstens gleichen Richtung und wohl auch im äußerlichen Zusammenhang mit ihr; trat er zwischen 180 und 190 in Rom auf; richtete er dort ein Schisma an, so ist es kaum anders zu denken als: die römische Kirche, ihre Bischöfe an der Spitze, faßten eine starke Antipathie gegen die judaisirende Passafeier nicht nur, sondern überhaupt gegen die ganze an der ιδ΄ festhaltende Passaobservanz der kleinasiatischen Kirche, auf welche sich die römischen Schismatiker zuverlässig beriefen. Man erinnerte sich, daß diese Differenz schon früher zwischen Rom und Kleinasien zur Sprache gekommen sei; man glaubte gegen die Vertheidiger der ιδ΄ — ob Katholiker oder Ebioniten unterschied man jetzt nicht und sah auch bei jenen, mochte ihre Beobachtung des vierzehnten Nisan auch auf einem ganz andern dogmatischen Grunde ruhen, in dem Festhalten an der ιδ΄, dem jüdischen Festtermin, ein Judaisiren — überhaupt ernstlicher auftreten zu müssen; man hatte kaum erst zwei gewaltige Kämpfe in Rom glücklich bestanden und fühlte sich stark genug, auch gegen diese Partei und gegen die ihr äußerlich zur Stütze dienende Passapraxis einer apostolischen Schwesterkirche, aus welcher schon so manche Häresie, und eben jetzt auch der Montanismus hervorgegangen war und sich nach Rom verpflanzt hatte, durchzudringen und eine katholische Gleichheit der Feier zu erzwingen. So brach, wahrscheinlich im Causalzusammenhang mit dem Laodiceerstreit, nun jene zweite Controverse über das Passa zwischen Rom und Ephesus um 190 aus, welche dazu dienen

sollte, die Entwicklung und nähere Bestimmung der christlichen Passafeier um einen Schritt weiter zu führen und den Sieg des urapostolischen und streng traditionellen Typus derselben anzubahnen.

3) Die Urkundenreste.

Sehen wir nun die Urkunden, welche uns über diese Controverse noch übrig sind, selbst darauf an: ob sie mit dieser vorläufigen Beleuchtung übereinstimmen, ob diese das nothwendige Ergebniß der Quellen ist. Bei der fragmentarischen Beschaffenheit der authentischen Ueberreste aus dem Streit selbst ist es, um einen Ueberblick über das Ganze zu gewinnen, vor Allem nöthig, den kurzen Uebersichtsbericht des Eusebius, dem die Akten noch in großer Vollständigkeit vorlagen und dessen Auffassung in der Hauptsache daher gewiß als richtig gelten muß, vorzunehmen. Eusebius schildert a. a. O. V, 22—25 die streitenden Parteien, die Verhandlungen selbst, die Streitfrage und die Vota der verschiedenen Katholiker, und gibt dazwischen zwei authentische Fragmente aus der Geschichte des Streites, eines von Polykrates, Bischof von Ephesus, das andere von Irenäus wörtlich, Fragmente aus ihren Synodalschreiben.

Erst erfahren wir, wer in jener Zeit — es ist die Regierungszeit von Commodus (180—192) — die Bischöfe der Hauptgemeinden gewesen. In Rom hatte Victor (190—200), in Alexandrien Demetrius (190—232), in Antiochien Serapion (180—210), in dem palästinensischen Cäsarea Theophilus, in Jerusalem Narcissus, in Corinth Bachyllus, in Ephesus Polykrates, in Tyrus Cassius, in Ptolemais Klarus, in Lyon Irenäus den Bischofssitz inne, lauter Männer, von welchen noch schriftlicher Nachlaß zu Eusebius Zeit vorhanden war (V, 22. 25). Da sonach Victor erst 190 und ebenso Demetrius Bischof wurde, Commodus aber schon 192 starb, so muß die Controverse in der Zeit zwischen 190—192 ausgebrochen sein. „Unter diesen Bischöfen, erzählt Eusebius, brach ein gewaltiger Streit aus über das Passa, Synoden und oftmaliger Zusammentritt der Bischöfe hatten Statt, in Synodalschreiben wurde die kirchliche Observanz erörtert.“ Ein solches Synodalschreiben war zu Eusebius Zeit noch vorhanden von der damaligen palästinensischen Synode, gehalten unter dem Vorsitz von Theophilus und Narciß; eines von der römischen Synode, das Victor's Namen trug; eines von den Bischöfen in Pontus, denen Palmas, als der Aelteste,

vorstand; eines von den Gemeinden in Gallien, über welche Irenäus die Aufsicht führte; außerdem eines von den Bischöfen in Osroene und den dortigen Gemeinden, ebenso von Bachyllus, dem Bischof von Corinth, und sehr vielen Andern. Man sieht, Eusebius war im Besitz einer Menge von Quellen und Urkunden aus jenem Streit, deren Inhalt er kurz angibt. Die Bewegung selbst aber war eine sehr ausgedehnte, welche die ganze Kirche von Rom bis Alexandrien, von Gallien bis tief in den Orient ergriff. Aber charakteristisch ist für diese Controverse sogleich der Umstand, daß die streitenden Parteien, zu welchen die Bischöfe des ganzen Kleinasiens gehören, durchaus Katholiker sind; auf beiden Seiten stehen kirchlich-orthodoxe Männer, ganze christliche Provinzen und Synoden, nicht wie um 170 eine vereinzelte ebionitische Partei gegen die Katholiker von Kleinasien. Hier ist eine katholische Majorität und Minorität, die im Streit liegt.

Auf den Grund jener Synodalschreiben gibt Eusebius den Differenzpunkt (V, 23) kurz dahin an: „Die Gemeinden von ganz Kleinasien (Pontus nicht mitgerechnet), sagt er, σελήνης τὴν ιδ′ ᾤοντο δεῖν ἐπὶ τῆς τοῦ σωτηρίου πάσχα ἑορτῆς παραφυλάττειν, ἐν ᾗ θύειν τὸ πρόβατον Ἰουδαίοις προηγόρευτο· ὡς δέον ἐκπαντὸς κατὰ ταύτην, ὁποίᾳ δ᾽ ἂν ἡμέρᾳ τῆς ἑβδομάδος περιτυγχάνοι, τὰς τῶν ἀσιτιῶν ἐπιλύσεις ποιεῖσθαι, während die Gemeinden ἀνὰ τὴν λοιπὴν ἅπασαν οἰκουμένην (in Gallien, Rom, Alexandrien, Griechenland, Palästina und dem tiefern Asien, Osroene) das καὶ εἰς δεῦρο κρατῆσαν ἔθος, die zu Constantins Zeit herrschende Passapraxis beobachteten, ὡς μὴ δ᾽ ἑτέρᾳ προσήκειν παρὰ τὴν τῆς ἀναστάσεως τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ἡμέραν τὰς νηστείας ἐπιλύεσθαι. Bei den sofort über die Streitfrage gehaltenen Synoden sprachen die Bischöfe alle einstimmig in ihren überall hingeschickten Briefen die kirchliche (zu Eusebius Zeit katholische) Observanz deutlich aus, ὡς ἂν μὴ δ᾽ ἄλλῃ ποτὲ τῆς κυριακῆς ἡμέρᾳ τὸ τῆς ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως ἐπιτελοῖτο τοῦ κυρίου μυστήριον· καὶ ὅπως ἐν ταύτῃ μόνῃ τῶν κατὰ τὸ πάσχα νηστειῶν φυλαττοίμεθα τὰς ἐπιλύσεις." Sodann fügt Eusebius mehrere Fragmente aus einigen dieser Synodalschreiben wörtlich bei, welche als die vollkommen authentischen Quellen nun vor Allem, und zwar zuerst über den Streitpunkt selbst, zu befragen, mitunter zu beleuchten sind. Die beiden ersten Fragmente gehören Polykrates, dem Bischof von Ephesus, an, und sind dem von ihm als Wortführer und Präsidenten der asiatischen Bischöfe und Synoden in deren

Namen entworfenen Synodalschreiben an Victor und die römische Gemeinde entnommen. Die beiden folgenden haben Irenäus zum Verfasser und sind ein Theil seiner Rüge gegen Victor, der die asiatischen Gemeinden von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen und einen allgemeinen Anschluß der Occidentalen an diese Maßregel zu bewirken versucht hatte; zu ihnen kommt ein drittes, wahrscheinlich aus demselben Briefe, aus einer Catene; ein sechstes endlich rührt von den Palästinensern her und ist, wie die vier ersten, einem Synodalschreiben, das in dieser Phase des Streites erging, entnommen. Wir lassen diese fünf merkwürdigen Fragmente hier folgen, sie stehen **Euseb. Eccl. V, 24. u. 25.**

Fragmente des Polykrates.

„Führer der asiatischen Bischöfe, erzählt Eusebius, welche die ihnen aus alten Zeiten überlieferte Festsitte einhalten zu müssen versicherten, war Polykrates, der auch selbst in dem von ihm abgefaßten Schreiben an Victor und die römische Gemeinde die auf ihn gekommene Ueberlieferung mit den folgenden Worten auseinandersetzt:

Fragment a.

Ἡμεῖς (wir, die asiatischen Bischöfe und Gemeinden) *οὖν ἀραδιούργητον ἄγομεν τὴν ἡμέραν* (die *ιδ´*) *μήτε προστιθέντες μήτε ἀφαιρούμενοι· καὶ γὰρ κατὰ τὴν Ἀσίαν μεγάλα στοιχεῖα κεκοίμηται, ἅτινα ἀναστήσεται τῇ ἡμέρᾳ τῆς παρουσίας τοῦ Κυρίου, ἐν ᾗ ἔρχεται μετὰ δόξης ἐξ οὐρανῶν καὶ ἀναστήσει πάντας τοὺς ἁγίους, Φίλιππον τὸν τῶν δώδεκα ἀποστόλων, ὃς κεκοίμηται ἐν Ἱεραπόλει· καὶ δύο θυγατέρες αὐτοῦ γεγηρακυῖαι παρθένοι· καὶ ἡ ἑτέρα αὐτοῦ θυγάτηρ ἐν ἁγίῳ πνεύματι πολιτευσαμένη ἐν Ἐφέσῳ ἀναπαύεται· ἔτι δὲ καὶ Ἰωάννης, ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ Κυρίου ἀναπεσὼν, ὃς ἐγενήθη ἱερεὺς τὸ πέταλον πεφορηκὼς καὶ μάρτυς καὶ διδάσκαλος· οὗτος ἐν Ἐφέσῳ κεκοίμηται· ἔτι δὲ καὶ Πολύκαρπος, ὁ ἐν Σμύρνῃ καὶ ἐπίσκοπος καὶ μάρτυς· καὶ Θρασέας καὶ Ἐπίσκοπος καὶ μάρτυς ἀπὸ Εὐμενείας, ὃς ἐν Σμύρνῃ κεκοίμηται· τί δὲ δεῖ λέγειν Σάγαριν, ἐπίσκοπον καὶ μάρτυρα, ὃς ἐν Λαοδικείᾳ κεκοίμηται· ἔτι δὲ καὶ Παπείριον,*[1] *τὸν μακάριον καὶ Μελίτωνα τὸν εὐνοῦχον, τὸν ἐν ἁγίῳ πνεύματι πάντα πολιτευσάμενον, ὃς κεῖται*

[1] Al. *Παπύριον*, al. *Παπίριον*.

ἐν Σάρδεσι περιμένων τὴν ἀπὸ τῶν οὐρανῶν ἐπισκοπὴν, ἐν ᾗ ἐκ νεκρῶν ἀναστήσεται· οὗτοι πάντες ἐτήρησαν τὴν ἡμέραν τῆς τεσσαρεσκαιδεκάτης τοῦ πάσχα κατὰ τὸ εὐαγγέλιον, μηδὲν παρεκβαίνοντες, ἀλλὰ κατὰ τὸν κανόνα τῆς πίστεως ἀκολουθοῦντες· ἔτι δὲ κἀγὼ, ὁ μικρότερος πάντων ὑμῶν, Πολυκράτης, κατὰ παράδοσιν τῶν συγγενῶν μου, οἷς καὶ παρεκολούθησα τισὶν αὐτῶν· ἑπτὰ μὲν ἦσαν συγγενεῖς μου ἐπίσκοποι, ἐγὼ δὲ ὄγδοος· καὶ πάντοτε τὴν ἡμέραν ἤγαγον οἱ συγγενεῖς μου, ὅταν τῶν Ἰουδαίων ὁ λαὸς ἤρνυε τὴν ζύμην·[1] ἐγὼ οὖν, ἀδελφοὶ, ἑξήκοντα καὶ πέντε ἔτη ἔχων ἐν κυρίῳ, καὶ συμβεβληκὼς τοῖς ἀπὸ τῆς οἰκουμένης ἀδελφοῖς, καὶ πᾶσαν ἁγίαν γραφὴν διεληλυθὼς, οὐ πτύρομαι ἐπὶ τοῖς καταπλησσομένοις· οἱ γὰρ ἐμοῦ μείζονες εἰρήκασι, „πειθαρχεῖν δεῖ θεῷ μᾶλλον ἢ ἀνθρώποις."

Hierauf, fährt Eusebius a. a. O. fort, setzt Polykrates Einiges bei über die bei ihm während der Abfassung seines Schreibens anwesenden und gleichdenkenden Bischöfe in nachstehenden Worten:

Fragment b.

„Ἐδυνάμην δὲ τῶν ἐπισκόπων τῶν συμπαρόντων μνημονεῦσαι, οὓς ὑμεῖς ἠξιώσατε μετακληθῆναι ὑπ᾿ ἐμοῦ καὶ μετεκαλεσάμην· ὧν τὰ ὀνόματα ἐὰν γράφω, πολλὰ πλήθη εἰσίν· οἱ δὲ ἰδόντες τὸν μικρόν μου ἄνθρωπον, συνευδόκησαν τῇ ἐπιστολῇ, εἰδότες ὅτι εἰκῇ πολιὰς οὐκ ἤνεγκα, ἀλλὰ ἐν χριστῷ Ἰησοῦ πάντοτε πεπολίτευμαι."

Fragmente des Irenäus.

Auf dieses hin, leitet Eusebius die beiden Fragmente von Irenäus ein, machte Victor, das Haupt der römischen Gemeinde, den Versuch, mit einem Male die Gemeinden von ganz Asien sammt ihren Gränznachbarn als heterodore von der Einheit und Gemeinschaft der Kirche abzuschneiden, und brandmarkt sie durch Briefe, in welchen er alle dortigen Brüder gänzlich außer Gemeinschaft erklärt. Doch nicht allen Bischöfen gefiel das. Sie richteten daher die Gegenforderung an ihn, er solle friedliche Gesinnungen annehmen und denken, wie es die Einigung und Liebe

[1] So der Cod. Reg. Mazarin. Vatican. Medic. Einige dieser Cod. haben theils als Correktur von späterer Hand, theils als Randglosse ἤρτυε τὴν ζύμην. Ein Cod. (Fuketian.) hat ἤρευε.

gegen den Nächsten erfordere. Unter den Stimmen dieser Bischöfe hat man auch solche, welche Victor ziemlich derb anfassen. Zu den letztern gehört das Schreiben des Irenäus, das er als Vorstand der Brüder in Gallien in deren Namen abschickte. Er stellt darin zwar fest „τὸ δεῖν ἐν μόνῃ τῇ τῆς κυριακῆς ἡμέρᾳ τὸ τῆς τοῦ Κυρίου ἀναστάσεως ἐπιτελεῖσθαι μυστήριον“, führt aber zugleich Victor auf geziemende Weise darüber, daß er nicht ganze Gemeinden Gottes, die bloß der Ueberlieferung einer alten Sitte folgen, (vom Leib der Kirche) abschneiden solle, sehr Vieles zu Gemüth, dem er wörtlich das Nachstehende folgen läßt:

Fragment a.

Ὀυδὲ γὰρ μόνον περὶ τῆς ἡμέρας ἐστὶν ἡ ἀμφισβήτησις, ἀλλὰ καὶ περὶ τοῦ εἴδους αὐτοῦ τῆς νηστείας· οἱ μὲν γὰρ οἴονται μίαν ἡμέραν δεῖν αὐτοὺς νηστεύειν· οἱ δὲ δύο· οἱ δὲ καὶ πλείονας· οἱ δὲ τεσσαράκοντα· ὥρας τε ἡμερινὰς καὶ νυκτερινὰς συμμετροῦσι τὴν ἡμέραν αὐτῶν·[1] καὶ τοιαύτη μὲν ποικιλία τῶν ἐπιτηρούντων οὐ νῦν ἐφ' ἡμῶν γεγονυῖα, ἀλλὰ καὶ πολὺ πρότερον ἐπὶ τῶν πρὸ ἡμῶν, τῶν παρὰ τὸ ἀκριβὲς κρατούντων τὴν καθ' ἁπλότητα καὶ ἰδιωτισμὸν συνήθειαν εἰς τὸ μετέπειτα πεποιηκότων (indem, wie es scheint, durch Diejenigen, welche ihn unter Abweichung von der Genauigkeit festhielten, der jedesmalige einfältige und idiotische Brauch auf die Folgezeit fortgepflanzt wurde; sonst steht κρατεῖν gewöhnlich intransitiv von einer Sitte, die herrschend geworden ist, V, 21; II, 2) καὶ οὐδὲν ἔλαττον πάντες οὗτοι εἰρήνευσάν τε, καὶ εἰρηνεύομεν πρὸς ἀλλήλους, καὶ ἡ διαφωνία τῆς νηστείας τὴν ὁμόνοιαν τῆς πίστεως συνίστησι.

Fragment b.

Diesem, berichtet Eusebius, fügt Irenäus (in dem gleichen Brief) folgende Erzählung bei, die ich billig hieher setze:

Καὶ οἱ πρὸ Σωτῆρος πρεσβύτεροι οἱ προστάντες τῆς ἐκκλησίας ἧς νῦν ἀφηγῇ, Ἀνίκητον λέγομεν καὶ Πίον, Ὑγῖνόν τε καὶ Τελεσφόρον καὶ Ξύστον (von den römischen Bischöfen nach Soter und Soter selbst scheint Irenäus im Vorangehenden schon berührt zu haben, daß sie mit Asien in dieser Sache Frieden hielten, wie dies auch von ihnen unter den damaligen Bedrängnissen der römischen

[1] Al. ὥρας ἡμερινάς τε κ.

Gemeinde im Innern und bei Soters Charakter nicht anders zu erwarten ist) *οὔτε αὐτοὶ ἐτήρησαν* (sc. *τὴν ιδ΄*) *οὔτε τοῖς μετ᾽ αὐτοὺς ἐπέτρεπον, καὶ οὐδὲν ἔλαττον αὐτοὶ, μὴ τηροῦντες, εἰρήνευον τοῖς ἀπὸ τῶν παροικιῶν, ἐν αἷς ἐτηρεῖτο, ἐρχομένοις πρὸς αὐτούς; καίτοι μᾶλλον ἐναντίον ἦν τὸ τηρεῖν τοῖς μὴ τηροῦσι* (sc. *ἢ νῦν τὸ μὴ τηρεῖν τοῖς τηροῦσιν ἐναντίον ἐστίν.* Die Vorgänger hätten mehr Grund gehabt, mit den asiatischen Brüdern in Uneinigkeit zu kommen — denn damals wollte man ihnen die *ιδ΄* aufdringen — als jetzt Victor in seinem Fall, wo die Asiaten bloß das *τηρεῖν* der Römer sich nicht aufdringen lassen wollen); *καὶ οὐδέ ποτε διὰ τὸ εἶδος τοῦτο ἀπεβλήθησάν τινες· ἀλλ᾽ αὐτοὶ μὴ τηροῦντες οἱ πρὸ σοῦ πρεσβύτεροι τοῖς ἀπὸ τῶν παροικιῶν τηροῦσιν ἔπεμπον εὐχαριστίαν. Καὶ τοῦ μακαρίου Πολυκάρπου ἐπιδημήσαντος ἐν Ῥώμῃ ἐπὶ Ἀνικήτου, καὶ περὶ ἄλλων μικρὰ σχόντες πρὸς ἀλλήλους εὐθὺς εἰρήνευσαν, περὶ τούτου τοῦ κεφαλαίου* (=Punkt ähnlich VII, 25) *μὴ φιλεριστήσαντες πρὸς ἑαυτούς· οὔτε γὰρ ὁ Ἀνίκητος τὸν Πολύκαρπον πεῖσαι ἐδύνατο μὴ τηρεῖν, ἅτε μετὰ Ἰωάννου τοῦ μαθητοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ τῶν λοιπῶν ἀποστόλων, οἷς συνδιέτριψεν, ἀεὶ τετηρηκότα· οὔτε μὴν ὁ Πολύκαρπος τὸν Ἀνίκητον ἔπεισε τηρεῖν, λέγοντα τὴν συνήθειαν τῶν πρὸ αὐτοῦ πρεσβυτέρων ὀφείλειν κατέχειν· καὶ τούτων οὕτως ἐχόντων ἐκοινώνησαν ἑαυτοῖς, καὶ ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ παρεχώρησεν ὁ Ἀνίκητος τὴν εὐχαριστίαν τῷ Πολυκάρπῳ, κατ᾽ ἐντροπὴν δηλονότι* (offenbar vermöge einer neuen Hochachtung gegen ihn) *καὶ μετ᾽ εἰρήνης ἀπ᾽ ἀλλήλων ἀπηλλάγησαν, πάσης τῆς ἐκκλησίας εἰρήνην ἐχόντων τῶν τηρούντων καὶ μὴ τηρούντων.*

Das Gleiche, setzt Eusebius hinzu, theilte Irenäus nicht nur dem Victor, sondern sehr vielen verschiedenen Vorstehern der Gemeinden über die in Anregung gekommene Streitfrage durch besondere Schreiben mit.

Ohne Zweifel gehört hieher ein drittes Fragment des Irenäus, aller Wahrscheinlichkeit nach demselben Brief an Victor oder einem gleichlautenden an andere Bischöfe entnommen, von Chr. M. Pfaff in seinen **Fragmenta anecdota S. Irenaei Episc. Lugd. ex bibliotheca Taurinensi** S. 147 herausgege-

ben, von ihm in einer Catene aufgefunden und als ein Stück des übrigens gleichfalls der Passafrage angehörigen Briefes an Blastus *περὶ σχίσματος* betrachtet.

Fragment c.

Εἰρηναίου.

Ἔταξαν οἱ Ἀπόστολοι, μὴ δεῖν ἡμᾶς κρίνειν (Col. 2, 16) *τινὰ ἐν βρώσει καὶ ἐν πόσει καὶ ἐν μέρει ἑορτῆς ἢ νεομηνίας ἢ σαββάτων· πόθεν οὖν αὗται αἱ μάχαι· πόθεν τὰ σχίσματα· ἑορτάζομεν, ἀλλ' ἐν ζύμῃ κακίας καὶ πονηρίας,* (1 Kor. 5, 8) *τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ διαῤῥίπτοντες, καὶ τὰ ἐκτὸς τηροῦμεν, ἵνα τὰ κρείττονα, τὴν πίστιν καὶ ἀγάπην, ἀποβάλλωμεν. Ταύτας οὖν ἑορτὰς καὶ νηστείας ἀπαρέσκειν τῷ Κυρίῳ ἐκ τῶν προφητικῶν λόγων ἠκούσαμεν.*

Zu dem Bisherigen kommt endlich noch ein sechstes Fragment aus dem Palästinensischen Synodalschreiben bei Eusebius a. a. O. V, 25. Die Bischöfe zu Palästina, berichtet Eusebius, die wir kürzlich aufgezählt haben, Narcissus und Theophilus, und mit ihnen Cassius, Bischof der Gemeinde zu Tyrus, und Klarus, Bischof der Gemeinde in Ptolemais, und die mit ihnen Versammelten gehen (in ihrem Synodalschreiben) weitläufig die Ueberlieferung über das Passa durch, welche *ἐκ διαδοχῆς τῶν ἀποστόλων* auf sie gekommen sei, und fügen gegen das Ende ihres Schreibens wörtlich Folgendes hinzu:

Fragment a.

Τῆς δ' ἐπιστολῆς ἡμῶν πειράθητε κατὰ πᾶσαν ἐκκλησίαν ἀντίγραφα διαπέμψασθαι, ὅπως μὴ ἔνοχοι ὦμεν τοῖς ῥαδίως πλανῶσιν ἑαυτῶν τὰς ψυχάς· δηλοῦμεν δὲ ὑμῖν, ὅτι τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ καὶ ἐν Ἀλεξανδρείᾳ ἄγουσιν, ἧπερ καὶ ἡμεῖς· παρ' ἡμῶν γὰρ τὰ γράμματα κομίζεται αὐτοῖς καὶ ἡμῖν παρ' αὐτῶν, ὥστε συμφώνως καὶ ὁμοῦ ἄγειν ἡμᾶς τὴν ἁγίαν ἡμέραν.

4) Die Controverse eine rituelle.

Hören wir diese authentischen Aktenstücke, die hier vollständig vorliegen, über den Differenzpunkt der beiden katholischen Parteien, so ist im Allgemeinen leicht zu sehen, es handelt sich zwischen ihnen nicht sowohl um eine grundwesentliche dogmatische Differenz, als um eine außerwesentliche rituelle. Irenäus selbst bezeugt dies in seinem ersten Fragment deutlich. Er fragt

den römischen Bischof: „warum er denn auf diese Cultdifferenz, auf den Tag, an welchem das Passafasten abgebrochen werden müsse, ein so hohes und ausschließliches Gewicht lege, daß er darauf selbst einen Friedensbruch zwischen den Katholikern gründe? Diese Differenz, der Endpunkt des Passafastens, welche zwischen Asien und dem Occident verhandelt werde, sei ja gar nicht die einzige Cultdifferenz in Betreff des Passafastens, die unter den Katholikern Statt finde; so sei auch über den vorbereitenden Anfangspunkt und die ganze Dauer desselben, über die Art, wie man dabei den Fasttag rechnen, ob man nur die Tagstunden oder auch die Nachtstunden als Faststunden zähle, kurz über das ganze *εἶδος*, die äußere Form des Passafastens eine *ἀμφισβήτησις* in der Kirche, eine Ungewißheit, ein Schwanken, und eben so gut, als Victor wegen einer Differenz in Betreff seines Endpunkts die Asiaten losreißen wolle, müßte man, wenn man einmal auf solche Aeußerlichkeiten so großes Gewicht legen wolle, auch wegen jener andern Verschiedenheiten in dem Gebrauch des Passafastens die Kirche Gottes zertrennen. Diese Verschiedenheit der Gebräuche sei ja schon alt, auf eine leicht erklärliche Weise seien auch ungenaue Gebräuche entstanden und durch die Pietät gegen das Ueberlieferte fortgepflanzt worden; da man ja aber im Glauben selbst eins sei, so diene jene Verschiedenheit der Gebräuche nur dazu, diese Einheit des Glaubens um so mehr in's Licht zu setzen und sei nach Irenäus drittem Fragment etwas Außerwesentliches, dem das Wesentlichste, die Einheit der Liebe und des Glaubens, nicht zum Opfer gebracht werden dürfe." Diese äußeren Verschiedenheiten an der Kirche, drückte später Augustin gleich schön und treffend aus, seien nichts Anders, als das vielfarbige Gebräm' an dem Purpurkleid der Königin. Man sieht hieraus, es handelte sich bei Victor und überall in diesem Streit zunächst nur *περὶ ἡμέρας*, um eine Terminbestimmung und zwar in Betreff des christlichen Passafestes.

Ἐπὶ τῆς τοῦ σωτηρίου πάσχα ἑορτῆς, berichtet Eusebius, glaubten die Gemeinden von ganz Kleinasien müsse man die vierzehnte Luna *παραφυλάττειν*. Es bedarf keines Beweises, daß hier von dem christlichen Passa, nicht von dem Mosaischen die Rede ist, daß es sich also auch auf Seiten der Orientalen um die christliche Passafeier handelte. Und zwar um das christliche Passafest. Denn das Passa ist hier als *ἑορτή*, als Culttag, nicht als Culthandlung (Passamahlzeit) zu fassen. Eben so deutlich ist, daß es sich um einen gewissen heiligen Tag dieser christlichen Feier und zwar um denjenigen Tag handelte, welcher durch den Fastenschluß und

die Festcommunion, durch diese zwei Solennitäten, ausgezeichnet sein sollte. Die Asiaten, berichtet Eusebius aus den Synodalschreiben, meinten, beim christlichen Passa müsse die *ιδ´* eingehalten werden (*παραφυλάττεσθαι*), *ὡς δέον ἐκπαντὸς κατὰ ταύτην — τὰς τῶν ἀσιτιῶν ἐπιλύσεις ποιεῖσθαι*; das *παραφυλάττειν* oder *τηρεῖν* der *ιδ´* besteht somit darin, daß die Asiaten sie zu dem Tag des Fastenschlusses machten; die Gemeinden der ganzen übrigen Oekumene aber, fährt Eusebius fort, hatten diese Weise nicht, sondern die noch jetzt (zu Eusebius Zeit) herrschende: daß es nicht angeht, an einem andern Tag als dem der Auferstehung unsers Heilandes das (Passa-)Fasten zu endigen. Die Occidentalen machten also nicht die *ιδ´*, sondern den Ostertag zum Fastenschluß. Weiter wird als ein anderer Ausdruck für dieselbe Differenz gesetzt: „die Occidentalen haben das kirchliche Dogma alle einstimmig in ihren Briefen ausgeprägt, daß nie an einem andern Tage, als an der *κυριακῇ* das *μυστήριον* der Auferstehung Christi von den Todten begangen und an diesem Tag allein die Endigung der Passafasten gehalten werden solle;" *μυστήριον* ist Communion,[1] *τὸ τῆς ἀναστάσ. τοῦ κυρίου μυστήριον* ist die solenne Festcommunion, die nach den Begriffen der Occidentalen specifisch und unabtrennbar zum Osterfest gehörte, die Ostercommunion, oder die Osterfestivität, bestehend eben im Fastenschluß und der Festcommunion, wenn man so lieber will. Die *ἐπιτέλεσις* des Ostermysteriums und die *ἐπίλυσις* der Passafasten soll nur an der *κυριακῇ* und zwar nur an der *κυριακῇ ἀναστάσιμος* begangen werden. Man sieht, beide Akte sind sehr nahe verwandt: der eine ist der Schluß der Todesfeier,

---

[1] So sagt Sokrat. H. E. V, 22, daß die Gemeinden allenthalben allwöchentlich *ἐν ἡμέρᾳ σαββάτων τὰ μυστήρια ἐπιτελοῦσι* und zwar nüchtern, während die ägyptischen Christen *τῶν μυστηρίων* nicht nach der allgemeinen Sitte *μεταλαμβάνουσι· μετὰ γὰρ τὸ εὐωχηθῆναι καὶ παντοίων ἐδεσμάτων ἐμφορηθῆναι, περὶ ἑσπέραν προσφέροντες τῶν μυστηρίων μεταλαμβάνουσι*. Sozom. H. E. VII, 19. *Πρὸς ἑσπέραν — ἠριστηκότες ἤδη μυστηρίων μετέχουσι*. Constit. Ap. VIII, 14. Chrysost. in 1 Cor. Hom. 27. Theodoret. Fab. Haer. 1, 10 (sacramentum Tert. adv. Marc. 5, 8). Epiph. Haer. 42, 3, *μυστήρια δὲ δῆθεν παρ' αὐτῷ* (Marcion) *ἐπιτελεῖται τῶν κατηχουμένων ὁρώντων· ὕδατι δὲ οὗτος ἐν τοῖς μυστηρίοις χρῆται*. § 11. p. 344 ed. Paris. 1622, *μετὰ τὸ δειπνῆσαι* (*αὐτὸν*) *ἧκεν* (Christus) *ἐπὶ τὸ μυστήριον*. Haer. 40, 2. 30, 16. *Μυστήριον* ist hienach der Name für die Sakramente und insbesondere für das Abendmahl, der besonders im vierten Jahrhundert — und wir haben es ja hier zunächst mit einem Bericht des Eusebius zu thun — üblich war. Man vergl. Heinichen Exc. III. zu Euseb. V. Const. S. 533 ff. und die Hauptstelle bei Epiph. Haer. 50, 1, von welcher unten die Rede sein wird: *ἕτεροι δὲ*, heißt es dort von den Quartodecimanern, *ἐξ αὐτῶν τὴν αὐτὴν μίαν ἡμέραν ἄγοντες, καὶ τὴν αὐτὴν μίαν ἡμέραν νηστεύοντες καὶ τὰ μυστήρια ἐπιτελοῦντες*.

der andere die Eröffnung der Auferstehungsfeier; sie sind Correlate. So wie die Festcommunion beginnt, so ist eben damit das Fasten geendigt. Die Communion ist Freudenakt, das Fasten Traueraft. Wenn die Freude beginnt, hat die Trauer eben damit ihr Ende erreicht. Beide Akte, Communion und Fastenschluß, bedeuten daher ihrem innern Wesen nach dasselbe, und die Differenz beider katholischen Parteien dreht sich um die Frage: welches die ἡμέρα sein soll, auf welche diese heiligen Akte fallen. Den Einen, den Orientalen, ist die ιδ' dieser Tag, den Andern, den Occidentalen, ist es der Ostertag, die ἡμέρα ἀναστάσεως. Für die ἡμέρα ἀναστάσεως setzt Eusebius später die κυριακή, nach den Ausdrücken der Occidentalen, was voraussetzt, daß letzteren die ἡμέρα ἀναστάσεως stets eine κυριακή ist; der Tag der ἐπίλυσις νηστείας und ἐπιτέλεσις μυστηρίου ist daher dieser Seite stets die κυριακὴ ἀναστάσιμος.

Hieraus erhellt denn auch, wie die Ausdrücke und Angaben der Fragmente selbst zu verstehen sind. Παρίσταται μὲν, heißt es von Irenäus, τὸ δεῖν ἐν μόνῃ τῇ τῆς κυριακῆς ἡμέρᾳ τὸ τῆς τοῦ Κυρίου ἀναστάσεως ἐπιτελεῖσθαι μυστήριον, er stellt es fest, daß die Festcommunion, die zur Osterfeier gehört, nur am Sonntag (natürlich am Ostersonntag) gehalten werden solle; die κυριακὴ ἀναστάσιμος war ihm also der Tag der Festcommunion; daß sie ihm auch der Tag der ἐπίλυσις νηστείας gewesen, geht aus den folgenden Worten des Irenäus hervor, in welchen der zwischen den Streitenden verhandelten Differenz über die ἡμέρα, den Endpunkt des Fastens, die über den Anfang und die Dauer desselben an die Seite gesetzt wird. Betrifft doch, sagt Irenäus, die ἀμφισβήτησις nicht bloß die ἡμέρα, sondern auch τὸ εἶδος αὐτὸ τῆς νηστείας. Auch bei der ἡμέρα handelte es sich nach dieser Zusammenstellung um eine Fastenbestimmung, und nach Allem um die ἐπίλυσις νηστείας, den Endpunkt des Fastens. Nicht bloß der Tag der Beendigung, sagt nun Irenäus, was die Römer allein im Auge haben, sondern auch die ganze Gestalt, Begriff, Dauer, Art des (Passa-)Fastens überhaupt und der Umfang der Fasttage wird verschieden bestimmt. Sonach ist auch bei Irenäus die ἡμέρα, über welche man sich stritt, der Tag des Fastenschlusses und der Festcommunion.

Hienach sind auch die Ausdrücke des palästinensischen und kleinasiatischen Synodalschreibens zu verstehen. Wenn die Palästinenser im ersten Fragment sagen: wir feiern (ἄγομεν) den heiligen Tag συμφώνως καὶ ὁμοῦ mit den Alexandrinern, so ist darunter ein heiliger Passatag zu ver-

stehen, denn sie sagen das in einer Auseinandersetzung *περὶ τοῦ πάσχα*, wie vorher bemerkt wird; dieser heilige Tag aber kann nur der sein, an welchem die *ἐπίλυσις νηστείας* Statt findet, sie hielten ihn aber übereinstimmend und gleichzeitig mit Alexandrien, nach Zeit und Beziehung, also an demselben Tag und zwar in ausschließlicher Beziehung zur *κυριακὴ ἀναστάσιμος*, da sie (nach Euseb. V, 23) ganz auf Seiten des Occidents standen. Wenn sie ihre Observanz weiter so ausdrücken: *δηλοῦμεν δὲ ὑμῖν ὅτι τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ καὶ ἐν Ἀλεξανδρείᾳ ἄγουσιν, ἥπερ καὶ ἡμεῖς*, so kann dazu nach dem Zusammenhang nur *τὸ πάσχα* und zwar nach dem Sinn, in welchem das Wort bei dieser Differenz überhaupt gebraucht wird, als christliches Passafest, supplirt werden, oder was zuletzt auf dasselbe hinausläuft, das *μυστήριον τῆς ἀναστάσεως* = die Ostercommunion, von welcher nach Euseb. V, 23 sämmtliche Synodalschreiben handelten, und das hienach die Alexandriner und Palästinenser am gleichen Tag, nämlich dem Ostersonntag, hielten.

In diesem Sinn ist daher auch das *τηρεῖν* bei Polykrates in seinem Synodalbrief zu nehmen. Wenn Polykrates in dem ersten Fragment sagt: *ἡμεῖς ἀῤῥᾳδιούργητον ἄγομεν τὴν ἡμέραν*, so hat er dabei nach seinem Context sicher die *ιδ'* im Sinne; wir Asiaten, will er sagen, halten die *ιδ'* (welche ihr Römer für nichts achtet) nicht gering, uns ist sie ein wichtiger Tag, bedeutungsvoll für die christliche Feier; wir feiern sie daher — als was? und wie? — als den Tag des Fastenschlusses und der Festcommunion nach dem ganzen Zusammenhang. „So“ fährt Polykrates fort, haben es alle unsere kleinasiatischen apostolischen und nachapostolischen Autoritäten gemacht; sie haben also *ἐτήρησαν τὴν ἡμέραν τῆς ιδ' τοῦ πάσχα*, auch meine bischöflichen Verwandten haben immer *τὴν ἡμέραν ἤγαγον, ὅταν τῶν Ἰουδαίων ὁ λαὸς ἤρνυε τὴν ζύμην*. Man sagt, *τηρεῖν* heiße bloß observare halten; es heißt näher einen Tag als *ἑορτὴν τηρεῖν*, als einen Culttag, der mit irgend einer besondern Solennität zu begehen ist, und mit welcher hier? mit Fastenschluß nach dem Context und mit der Festcommunion; als der Termin für diese Solennitäten war also die *ιδ'* in Asien stets gehalten worden. Beim zweiten Satz kann unter *τὴν ἡμέραν* entweder nach dem Context die *ιδ'* verstanden werden, [1] und in die-

---

[1] In diesem Sinn ist beim vierten Fragment (dem b des Irenäus) das *τηρεῖν* und *μὴ τηρεῖν* zu verstehen. Ueberall ist dort hiezu nach dem Zusammenhang — es ist ja von einer frühern Verhandlung desselben Streites, der zwischen Victor und Polykrates obschwebte, also der *ἡμέρα* der christlichen Feier die

sem Fall ist der Nebensatz ὅταν — ζύμην attributiv, „sie feierten den Tag, an welchem die Juden den Sauerteig zu entfernen pflegten," d. h. die ιδ', und der Ausdruck ist dann für das öfter wiederkehrende ἡμέρα τῆς τεσσαρεσκαιδεκάτης τ. π. der Abwechslung wegen als eine andere klare Bezeichnung der ιδ' gebraucht; oder, wenn man unter τὴν ἡμέραν den Passatag verstehen wollte, der mit Fastenschluß und Communion bezeichnet wurde, so wäre der Nebensatz ὅταν — ζύμην in adverbialer Bedeutung als Surrogat für ein Adverbium der Zeit zu nehmen, gleich „sie hielten den Tag des Fastenschlusses an der ιδ'". Worin bestand hienach die Differenz? In einer Verschiedenheit über den Tag des Fastenschlusses und der Passacommunion. Die Asiaten hielten Beides an der ιδ', die Occidentalen an der κυριακὴ ἀναστάσιμος.

In der That, schon nach dem Bisherigen kann man nicht glauben, daß es sich bei dieser Controverse um eine judaistische oder specifisch-christliche Feier gehandelt habe. Hier ist nur von einem Fest mit specifisch-christlicher Bedeutung, von durchaus christlichen Festakten, von Fastenschluß und Festcommunion die Rede; keine Spur weist darauf hin, daß diese Akte von den Orientalen in anderm Sinn genommen, ihnen eine andere Beziehung gegeben worden sei, als von den Occidentalen, vielmehr ist das Gegentheil stillschweigend Prämisse der ganzen Darstellung. Beide Theile stimmen hinsichtlich der christlichen, durchaus neutestamentlichen Bedeutung des Festes, das auch Polykrates κατὰ τὸ εὐαγγέλιον (also nicht κατὰ νόμον) hält, wie er's hält, ganz überein; die ganze Differenz bezieht sich nur auf den Ort, wo der Grenzpfahl zwischen der Festfreude und Fastentrauer eingeschlagen, ob er an die ιδ' geheftet werden soll und mit ihr vor dem Ostersonntag bald auf einen frühern, bald auf einen spätern Wochentag zu stehen kommen, oder ob er an die κυριακὴ ἀναστάσιμος geheftet werden und damit eine fixe Wochenstellung haben soll. Zum Ueberfluß hat uns ein Hauptkirchenlehrer der Zeit noch gesagt, daß auch für sein Bewußtsein und für das Bewußtsein solcher Zeitgenossen, welche noch das Wesentliche und Nothwendige in Glauben und Nachfolge von dem Unwesentlichen und blos Aeußer-

Rede — die ιδ' zu suppliren und das τηρεῖν in diesem angegebenen Sinn zu nehmen. Polycarp konnte den Anicet nicht bewegen, zu τηρεῖν — nämlich die ιδ' — das frohe Fest schon an ihr zu eröffnen, ohne Rücksicht auf den Wochencyclus, und Anicet den Polycarp nicht bewegen, μὴ τηρεῖν, nämlich die ιδ', somit bis zum Samstag vor Ostern zu fasten; und dennoch hielten damals beide hierin differirenden Theile, die τηροῦντες (τὴν ιδ') und die μὴ τηροῦντες (τὴν ιδ'), Frieden, eine Weitherzigkeit, die nun mit Victor aufgehört habe.

lichen zu unterscheiden und bei Einheit in jenem eine Verschiedenheit in diesem zu dulden vermochten, die ganze Differenz in die Kategorie unwesentlicher äußerer Cultverschiedenheiten fiel, und das unter der ausdrücklichen Bemerkung: die Asiaten, jene ὅλη ἐκκλησία θεοῦ, stehen mit den Occidentalen auf Einem gemeinschaftlichen, also specifisch-christlichen Glaubensgrunde. Gewiß, wäre der Tag, an welchen die Asiaten jene Festakte hefteten, nicht gerade die ιδ', ein alttestamentlicher Ritustag, man wäre auf diesen Urkundenkreis hin, ohne diesen äußerlichen Schein, nie auf den Gedanken gekommen, die orientalische Feier für eine judaistische zu halten.

5) Die inneren Motive der Ritusdifferenz.

Doch gehen wir, um das wahre Wesen dieser Controverse ganz zu erfassen, auf die inneren Motive jener, nun bestimmt ermittelten und faßbaren Ritusdifferenz ein. Um den Tag des Fastenschlusses und der Fastcommunion bei der christlichen Passafeier handelt es sich also. Den Occidentalen war dieser Tag die κυριακὴ ἀναστάσιμος; ihr allein und ausschließlich wurden jene Akte auf dieser Seite vindicirt; die Orientalen hefteten diese Akte an die ιδ', fix und unveränderlich, auf welchen Wochentag sie fallen mochte, sie achteten es nicht, wenn jene Akte so mit der ιδ' durch die ganze Woche vor Ostern hin- und herschwankten. Für die Occidentalen müssen jene Akte daher mit dem Ostersonntag in einer besonders engen unablösbaren Beziehung gestanden haben, für die Orientalen mit der ιδ'. Denn bei der bloßen Berufung auf die Ueberlieferung kann man hier nicht stehen bleiben; dieß heißt die Aufsuchung des wahren Grundes der Observanzen nur hinausschieben. Irgend einmal entstand sie ja doch, und im Augenblick der Entstehung, noch mehr wenn sie nach und nach sich bildete und festsetzte, hatte die Anknüpfung jener Akte an die beiderseitigen Tage, welche so bestimmt als Axiom auftritt, ihren vielleicht nicht sogleich deutlich bewußten, vielleicht aber auch nach Umständen gleich zu Anfang klar erkannten Grund. Und welches ist dieser?

Auf der Seite der Occidentalen ergibt er sich unschwer. Ihnen war die Auferstehung des Herrn der unvergeßliche, unendlich wichtige Tag, an welchem einst das Häuflein der Gläubigen von allen seinen Befürchtungen befreit und die Realität der Erlösung nach den schrecklichen Zweifeln und Finsternissen der Todestage für sie in das froheste Licht gesetzt worden war. Dieser Tag hatte den Jüngern eine Centnerlast abge-

nommen, er war der rechte Befreiungstag gewesen; der Gedächtnißtag der Auferstehung hatte daher für sie die größte Wichtigkeit, die froheste Bedeutung. Darum sollte an ihm das Fasten abgebrochen und die Festcommunion, ein Hauptakt der Freudenfeier, gehalten, er und kein anderer vor ihm sollte durch diese zwei Solennitäten als die eigentliche ἑορτὴ [1] ausgezeichnet werden; denn die der Auferstehung vorangehenden Tage waren für die Jünger einst Tage der tiefsten Betrübniß gewesen, die Zeit der Wegnahme des Bräutigams. Diese Tage sollten daher auch bei der Gedächtnißfeier, und insbesondere bei der jährlichen, durchaus diesen Charakter der Trauer an sich tragen und ein Abbild der Jüngergefühle in der Todeswoche sein. An keinem dieser Tage, sondern durchaus nur am Auferstehungstag, sollte daher das Passafasten geschlossen werden; die Woche vor Ostern war im Todesjahr eine Trauerwoche gewesen, sie sollte es auch in ihrer jährlichen mnemonischen Wiederholung sein. Hiezu kam der zweite Punkt: die ἀνάστασις war in der Urwoche auf einen Sonntag gefallen, der Sonntag hatte im Wochencyclus längst die Beziehung auf die Auferstehung als seine stehende Bedeutung bekommen, er war daher mit der ἀνάστασις schon durch uralten Brauch unabtrennbar verwachsen und auch bei der Feststellung der Jahresfeier jener letzten Ereignisse im Leben Jesu durfte nun und konnte dieses Band nicht mehr gelöst werden.

Stand aber diese Beziehung zwischen der κυριακὴ und der ἀνάστασις fest, als eine Norm, die auch für die Jahresfeier maßgebend war, so lag hierin ein Princip, ein fester Punkt, von welchem aus sich die Passafeier der Occidentalen weiter eigenthümlich formen mußte. Hiemit war vor Allem die Art gegeben, wie sie ihre Passafeier an die ιδ´ knüpften. Mußte der Auferstehungstag durchaus eine κυριακὴ sein, so konnte dies nicht anders geschehen, als so, daß vor Allem dem Ostertag seine Stelle angewiesen, dazu der nächste dem Nisan-Vollmond (der ιδ´) folgende Sonntag gemacht wurde, und fiel dieser Vollmond selber auf einen Sonntag, so mußte auch in diesem Fall erst der nächste Sonntag Ostern sein, weil nach dem Vorigen für die Occidentalen Ostern und κυριακὴ ein Freudentag, die ιδ´ aber ein Theil ihrer Todes- und Trauerfeier war, somit die Bedeutung beider Tage im Widerspruch mit ein-

[1] Ἑορτὴ ist vorzugsweise frohes Fest. So sagen die Apost. Const. V, 18 von den Passatagen: ἡμέραι γάρ εἰσι πένθους, ἀλλ᾽ οὐχ ἑορτῆς; V, 19 ἀπονηστεύετε εὐφραινόμενοι καὶ ἑορτάζοντες (am Ostersonntag); V, 20 εὐφρανθῆναι γὰρ δεῖ ἐν αὐταῖς (an allen ἑορταῖς des Herrn) ἀλλ᾽ οὐ πενθῆσαι.

ander stand. Die ἡμέρα ἀνάστασιμος war hienach wie in der Urwoche der erste Sonntag nach der ιδ', und hiedurch ein Theil der Identität der Jahresfeier mit der Urwoche in Absicht auf die äußere Gestalt ihrer Tage und Ereignisse bewirkt. Hiermit war weiter gegeben: die ganze Woche vor dieser κυριακὴ ἀναστάσιμος hatte die Bedeutung der Todeswoche, ganz wie im Todesjahr des Herrn. Da die ιδ' durch alle Tage dieser Woche hin- und herschwankte, so konnte nicht die ιδ', auf welche der Tod Jesu in der Urwoche gefallen war, als Normaltag des Todes festgehalten werden, weil sonst in dem einen Jahr der Mittwoch, im andern ein Dienstag u. s. w. als Todestag hätte gefeiert werden müssen, was dem Ordnungsgeist der Occidentalen nicht zusagen konnte. Man feierte daher die ganze Woche, in deren Verlauf die ιδ' eintrat, als Todesfeier, somit hatte man auch die ιδ' gewiß unter seinen Todestagen; als den eigentlichen Gedächtnißtag des Todes Jesu hielt man aber, von Ostern aus gerechnet, den dritten Tag vorher, also den Freitag fest, und nahm zum Halt dafür: daß auch in der Urwoche dieser Wochentag der Todestermin gewesen war. Auf's Neue hatte man damit die Jahresfeier der Urwoche verähnlicht und einen stabilen, mit dem Wochentag der Urwoche identischen Gedächtnißtag des Todes gewonnen, in welchem sich die Trauerbedeutung der ganzen Todeswoche concentrirte. Hiemit aber ist nun die ganze Eigenthümlichkeit der abendländischen Observanz vollständig gegeben und erklärt. Durchaus Ostern — und zwar die κυριακὴ ἀναστάσιμος — mußte der Tag sein, an welchem, mit Ausschluß der vorangehenden Tage, das Passafasten beendigt und die Festcommunion gehalten wurde, die daher als die vom Auferstehungsfest unzertrennliche Communion, τὸ τῆς ἀναστάσεως μυστήριον, bezeichnet wird. Hierin lag zugleich ein scharfer Gegensatz zwischen der Todes- und Auferstehungsfeier. Jene war eine reine Trauer- und Fastenfeier, diese ein reines Freudenfest, von dessen Anbruch an bis zur Pentecoste nicht mehr gefastet wurde, während der ganzen Zeit, in welcher der Auferstandene sich manifestirt, sofort zur Herrlichkeit erhoben und den heiligen Geist über seine Jünger ausgegossen hatte.

Ist dies, wie sich im Folgenden noch mehr bestätigen wird, die richtige Auffassung der occidentalen Passaobservanz, so ergibt sich hieraus auch die richtige Bedeutung und das innere Wesen der orientalen. Auch den Asiaten war die ἡμέρα ἀναστάσεως ohne Zweifel gleichfalls ein Sonntag. Denn den christlichen Wochencyclus hatten unzweifelhaft auch sie und konnten ihn auch bei Gestaltung ihrer Jahresfeier nicht so ganz auf die Seite

setzen, daß sie sogar das Auferstehungsfest vom Sonntag hinweg auf einen Wochentag verlegt hätten. Auch ihnen war die *κυριακή* ein bedeutungsvoller Tag und Melito schrieb über denselben eine eigene Schrift. Der Canon ihrer Gegner und die Art, wie sie ihn ausdrücken, bestätigt ganz deutlich diese Annahme. Nicht von der *ἑορτὴ ἀναστάσεως*, sagen die Occidentalen, ihren Gegensatz gegen die Asiaten zusammenfassend, sie müsse durchaus am Sonntag gehalten werden, sondern nur von dem *μυστήριον ἀναστάσεως*, nicht von dem Osterfest also, sondern nur von der Ostercommunion. Nicht das Osterfest demnach hatten die Orientalen auf einen Werktag verrückt, sondern nur die Ostercommunion. Hätten sie jenes gethan, so wäre das als ein noch wichtigerer Hauptdifferenzpunkt von den Occidentalen noch über den von ihnen angegebenen und obenan gestellt worden. Damit wäre ja das in der Urgeschichte und im Wochencyclus so festgeschlungene Band zwischen *κυριακή* und *ἀνάστασις* auf eine für die Occidentalen schlechthin unerträgliche Weise zerrissen worden. Somit waren beiderlei Katholiker unter sich eins in Absicht auf den Termin des Osterfestes, sie knüpften es im Allgemeinen auf gleiche Weise an die *ιδ΄* an. Dagegen lag ihre erste Verschiedenheit gleich in der Art der Osterfeier. Den Orientalen war der Ostersonntag nicht selbst Fastenschluß und Communiontag. Und warum nicht? Aus keinem andern Grund, als weil ihnen diese beiden Akte viel mehr von der *ιδ΄* unzertrennlich, die Prärogative der *ιδ΄* schienen, als die der *κυριακὴ ἀναστάσιμος*, und das so unzertrennlich, daß sie der *ιδ΄* verbleiben sollten, auf welchen Wochentag sie auch fallen möchte. Nicht die *κυριακὴ ἀναστ.* also, wenn wir uns an die entwickelte Bedeutung jener beiden Solennitäten erinnern, war ihnen der erste frohe Tag der christlichen Feier, sie kannten einen andern Tag unter den ihr vorangehenden, welcher für sie bereits eine solche Wichtigkeit und eine so frohe Bedeutung hatte, daß er im Stand war, der Dignität des Ostersonntags die Wage zu halten, daß sie keinen Anstand nehmen, ihm jenes Vorrecht vor dieser zuzuerkennen. Welches kann die hohe Bedeutung sein, durch welche ihnen dieser Tag so hoch stand, sogar in gewisser Beziehung über der *κυρ. ἀναστασιμος*? Dem ganzen Zusammenhang nach muß es eine christliche Bedeutung sein, welche dieser Tag für sie hatte: *κατὰ τὸ εὐαγγέλιον*, sagt Polykrates, feiern wir die *ιδ΄ τοῦ πάσχα*, also nicht *κατὰ νόμον*. Es ist nicht seine jüdische Ritusbedeutung, nicht sein Mosaisches Vorgeschriebensein im Gesetz, warum er den Asiaten so wichtig ist; seine Wichtigkeit

ruht für sie in der christlichen Urgeschichte; was ihm diese Bedeutung gibt, ist die neutestamentliche Heilsthatsache, die an ihm einst geschehen war. Die ἀνάστασις war den Occidentalen das frohe Ereigniß, um dessen willen sie die beiden Freudenakte der Passazeit ihrer κυριακὴ ἀναστ. vindicirten. Welches andere Ereigniß konnte sich mit diesem an Bedeutung irgendwie messen, daß um seinetwillen die ιδ΄ den Orientalen dieser Prärogative vor dem Osterfest werth erschien, wenn es nicht das in den ersten Apostelpredigten stets der ἀνάστασις zur Seite Gestellte ist, Act. II, 23. 24. Rom. IV, 25, der Tod Jesu? Nirgends wird die Abendmahlseinsetzung, deren eigentliches Wesen, so fern sie als mnemonische Handlung betrachtet wird, eben das καταγγέλλειν dieses θάνατος ist, aller ihrer Wichtigkeit ungeachtet, als Grundstein der Erlösung jenen beiden Hauptereignissen an die Seite gestellt. Was drang denn die Asiaten, mit ihrer Festfreude dem Ostertag voranzueilen und die Grenzpfähle derselben schon weit in die Todeswoche hinein zu tragen? Vor den Todestag selbst konnte man sie doch nicht verlegen; denn die Kreuzigung des Herrn, sein Wirken selbst blieb doch auch für sie immer noch ein Ereigniß der Trauer, das die Gläubigen mit Schmerz erfüllen mußte. Es bleibt daher schon hier nichts anders übrig, als die Annahme: der Tod Jesu ist die Heilsthatsache, welche der ιδ΄ ihre Bedeutung gab, und erst mit dem Moment des erfolgten Todes begann für sie die Festfreude der Passazeit, Fastenschluß und Festcommunion.

Daß den Orientalen die ιδ΄ der Todestag Jesu war, das wird denn auch durch bestimmte Hinweisungen bestätigt, welche in dem Eusebianischen Bericht wie in den Fragmenten selbst vorliegen. Schon der im zweiten Jahrhundert übliche Begriff des Passafestes spricht dafür. An der ιδ΄ feierten die Orientalen das Passafest, einen Haupttag der Passafeier, das πάσχα σωτήριον; in dem πάσχα σωτήριον lagen nun selbst wieder verschiedene Beziehungen. Welche von diesen feierte der eine und andere Theil an seinem Hauptpassatag? Es sind nur zwei Möglichkeiten gegeben: entweder Tod oder Auferstehung Jesu, denn nur diese zwei Momente, nicht aber das des letzten Passamahls liegen in dem Collectivnamen des πάσχα nach der Bedeutung desselben, die er in diesem Zusammenhang hat. Das πάσχα ist hier nach dem ganzen Sprachgebrauch der beiden Theile und den deutlichen Andeutungen des Palästinensischen Schreibens nicht eine Culthandlung, sondern ein Festtag, eine ἡμέρα ἁγία, das christliche Passa-

fest. In dieser Bedeutung ist das Wort ein Collectivname, der die Feier jener wichtigen Heilsthatsachen bezeichnet, welche während der sieben Tage des Mosaischen Passafestes im Todesjahr Jesu geschehen waren. Diese Ereignisse zusammen bildeten den Gegenstand der christlichen Passafeier, die sich nun der Mosaischen christlicher Seits an die Seite und gegenüber stellte; für sie lag bei der nahen Verwandtschaft zwischen Typus und Erfüllung und der Verknüpfung ihrer jährlichen Wiederkehr mit der des jüdischen Passafestes keine Benennung näher, als die des christlichen *πάσχα*, des auf den Heiland und das Heil, das er gebracht, bezüglichen *πάσχα σωτήριον*. Wie die christliche Pentecoste, von den beiden ältesten Jahresfesten der Kirche das zweite, ihren Namen von der jüdischen Feier hat, mit der die Heilsthatsache, auf die sie sich bezieht, der christlichen Urgeschichte zufolge zusammengefallen war, so bekam das christliche Passa seinen Namen von der jüdischen Feier, auf deren Tage seine Heilsthatsachen gefallen waren und die hinfort das jüdische Analogon blieb, welchem die christliche Feier zur Seite stand und an welches sie auch in Absicht auf ihre Begehungszeit fortwährend sich anlehnte.

Und welche Thatsachen waren es, an die man bei jenem Collectivnamen des christlichen Passa besonders dachte, die als der Culminationspunkt der Feier erschienen? Man müßte schon aus der Bedeutung der noch früheren Wochenfeste, in denen sich alsbald die wichtigsten Heilsthatsachen des apostolischen Glaubens und *κήρυγμα* abdrückten, vermuthen, daß es neben der Auferstehung des Herrn vorzugsweise sein Tod und nicht sein Abschiedsmahl war, was den Festgegenstand der großen Woche bildete, wenn es auch nicht ausdrücklich mit Zeugnissen belegt werden könnte. Das waren die beiden Momente der christlichen Passafeier, welche später als gleichberechtigte Theile, als *πάσχα σταυρώσιμον* und *πάσχα ἀναστάσιμον*, in's Bewußtsein der Kirche traten, nachdem sie lange zuvor während der Passastreitigkeiten in dem Passanamen zusammengedacht worden waren. Nicht nur in Constantin's Schreiben, **Euseb. vit Const. III**, 18, sondern schon bei Origenes und Tertullian treten sie vollkommen deutlich hervor. Constantin sagt a. a. O. von der *ἁγιωτάτῃ τοῦ πάσχα ἡμέρα — παρ' ἧς τὰς τῆς ἀθανασίας εἰλήφαμεν ἐλπίδας* und nennt diesen Tag zugleich *τὴν τῆς ἐλευθερίας ἡμετέρας ἡμέραν, τουτέστι τὴν τοῦ ἁγιωτάτου πάθους*, eine deutliche Hinweisung auf die Auferstehung und Kreuzigung Jesu, als die zwei Momente der christlichen Passafeier. Origenes nimmt die christlichen Feste gegen die Angriffe des Celsus

in Schutz (contra Cels. VIII, 22); er zählt dort die zu seiner Zeit bestehenden christlichen Feste auf und nennt erst die Wochenfeste αἱ παρ' ἡμῖν κυριακαὶ ἢ παρασκευαί, die Sonntage und Freitage, sodann die Jahresfeste τὸ πάσχα und ἡ πεντηκοστή, wo πάσχα in diesem Zusammenhang parallel mit den andern Tagen selbst ein Festtag, nicht ein Festakt (wie Passaopfer oder Passaessen im alt- oder neutestamentlichen Sinn) ist. Sofort entwickelt Origenes die Bedeutung dieser Feste und trägt sie als ewige Momente auf das innere pneumatische Leben des vollkommenen, pneumatischen, gnostischen Christen über. Der τέλειος, sagt er, ἀεὶ ἄγει ἡμέρας κυριακάς, denn die Worte, die Thaten, die Gedanken des Logos, des Κύριος sind sein beständiges Geschäft (die Bedeutung der κυριακή); ebenso ἀεὶ ἄγει τὰς παρασκευάς, denn stets bereitet er sich zum wahrhaftigen Leben, enthält sich der Lebensgenüsse, welche die Menge täuschen, gibt nicht dem Fleischeswillen Nahrung, sondern schlägt und zähmt seinen Leib (die Bedeutung der παρασκευή). Ebenso, wer erkannt hat, daß unser Passalamm für uns geopfert worden ist, Christus, und daß man feiern muß essend von dem Fleisch des Logos (schon hier die zwei Pole der christlichen Passafeier angedeutet, der Todestag Jesu und die Festcommunion, welche zu Alexandien am Ostersonntag gehalten wurde), der feiert immer τὸ πάσχα, die διαβατήρια, indem er stets mit den Gedanken, wie in allem Wort und Werk von dem Irdischen zu Gott, διαβαίνει — und ἐπὶ τὴν αὐτοῦ πόλιν σπεύδει (wieder ein Anklang an jene zwei Momente der christlichen Passafeier, den Versöhnungstag und den Auferstehungstag). Das letztere Moment wird nun in der Anknüpfung der Pentecoste an das Passafest noch besonders und stark hervorgehoben. „Zudem, fährt Origenes fort, wer mit Wahrheit sagen kann: wir sind mit Christo auferstanden, Christus hat uns auferweckt und mit sich in's Himmlische versetzt (wer also das Passa recht pneumatisch hält), der feiert dann auch stets Pfingsten, besonders wenn er, wie der Apostel Jesu, in den Söller steigt und dem Anfleben und Anbeten Gottes obliegt, um jenes gewaltigen Geisteswehens würdig zu werden, das vom Himmel daherfährt und mit Gewalt die Bosheit in den Menschen sammt ihren Früchten verschwinden macht, würdig aber auch eines Antheils an den Feuerzungen von Gott (Bedeutung der Pentecoste). Man sieht, Origenes hat in diesem allegorischen Festkatalog die Bedeutung und die Art der Feier hervorgehoben, mit welcher die christlichen Feste bezeichnet waren, Beides in specifisch-christlichem Sinn, und die Hauptpunkte, die

unter dem Collectionamen Passa begriffen wurden, sind der Opfertod Jesu einer- und seine Auferstehung andererseits.

Einen ähnlichen Festkatalog bietet uns Tertullian in seiner Schutzschrift für die montanistischen Fastengebote; ihm ist das christliche Passa vorherrschend Todesfeier, bestehend in mehrtägigem Fasten; de jejunio c. 14 zählt er die christlichen Jahresfeste und sodann die Wochenfeste sammt der Art ihrer Feier auf, Passa und Pentecoste, die quarta und sexta sabbati. Mittwoch und Freitag als Tage der Stationen, den letztern Tag, die Paraskeue, zugleich als Tag der strengern Ascese, des jejunium, dem die Römer bei anhaltendem Fasten auch den Sabbat noch beifügen [1] (wiewohl der Sabbat nach Tertullians Meinung, c. 15, nur in der Passawoche mit Fasten zugebracht werden sollte). Wenn ihm nun das Passa eine längere Feier ist (jej. c. 14 sabbatum in Pascha), deren Bedeutung ihm aber in Einem Tage culminirt und zwar in einem Fasttage (die Pascha, quo communis et quasi publica jejunii religio est, de Oratione c. 14), welcher Gesichtspunkt kann ihm bei seiner Anschauungsweise der christlichen Passafeier mehr vorgeschwebt haben, als der einer Todesfeier Jesu? Das sind ihm die Tage, welche man auch in der römischen Kirche als ausgemachte Fasttage betrachtete (in evangelio determinatos Matth. 9. 15), weil in ihnen der Bräutigam hinweggenommen worden sei (de jejun. c. 2). Daneben führt Tertullian Orat. c. 17 neben dem spatium Pentecostes den dies dominicus Resurrectionis als frohe Festzeit auf. Aber immer ist es nicht das Passa-Abendmahl, sondern der Tod Jesu, der neben dem im Occident zugleich zur Passafeier als deren froher Abschluß gerechneten Osterfest als das andere Hauptmoment hervortritt; und selbst von der Laodiceerpartei ist es nicht unwahrscheinlich, daß sie am Abend der ιδ' den Tod Jesu zugleich mitfeierte, da jener Schlußabend mit dem Eröffnungsabend der ιε' — des Todestages Jesu nach ihrer Chronologie — zusammenfloß; denn ihre ganze Argumentation geht nicht dahin: der Tod Jesu solle nicht an der ιδ' mitgefeiert werden, sondern nur dahin, das Abschiedsmahl Jesu sei mit dem jüdischen Passamahl auf denselben Abend gefallen, daher letzteres zugleich ein Passamahl gewesen sei, also auch die Feier der ιδ' zugleich die Bedeutung und Form des jüdischen Ritus haben müsse, der auch für die Christen durch den Vorgang des Herrn sanctionirt worden sei.

Tod und Auferstehung springen hienach als die Hauptpunkte

[1] Quanquam vos etiam sabbatum (sc. dicatis jejunio); am Tag der statio wurde Abends wie sonst gegessen, am Fasttag nicht.

in dem christlichen Passa hervor, nirgends wird diesen bei den Katholikern das Abschiedsmahl als ein gleich wichtiges Object der Passafeier an die Seite gestellt, der Natur der Sache gemäß. Vielmehr tritt die Abendmahlsfeier Jesu, die erst spät bei den Katholikern der Gegenstand eines besondern Feiertags wurde, gegen jene zwei Grundsäulen des Erlösungswerkes nicht nur ganz zurück, sondern sie kommt hier nur, bei deren Wiederholung, als Cult-handlung vor, als eine Solennität, mit der man den Haupttag des Festes auszeichnete. Wenn nun die Palästinenser sagen: sie feiern die ἁγία ἡμέρα, den Hauptpassatag, gleichzeitig und einstimmig mit den Alexandrinern und diese halten es (das Passa oder die solenne Festcommunion, beides fällt zusammen, da die letztere eben die Auszeichnung des Hauptfesttages ist) τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ wie sie, nämlich an der κυριακὴ ἀναστάσιμος, so kann das nichts Anderes bedeuten als: ihnen sei das wahre frohe Festmoment im Passa die Auferstehung, und deren Gedächtnißtag daher ausschließlich Fastenschluß und Abendmahlstag.

Auch bei den Orientalen handelt es sich nun, wie wir oben sahen, um den Termin des christlichen Passa und zwar des frohen Hauptpassatags. Der Begriff des Passa ist in der ganzen Darstellung der Differenz für beide Theile derselbe, und keine Spur in ihr weist darauf hin, daß bei dem Ritus der Orientalen ein anderer Sinn von πάσχα zu suppliren sei. Auch für sie ist πάσχα hier nicht ein Mahl, eine Culthandlung, sondern ein Festtag; wenn z. B. die Palästinenser von sich sagen: sie feiern die ἁγία ἡμέρα gleichzeitig und übereinstimmend mit Alexandrien, so kann man nicht anders denken, als es liege darin zugleich, daß die Asiaten dagegen dasselbe Passa nicht gleichzeitig und nicht übereinstimmend mit ihnen begehen. Wie nämlich hier der Hauptfesttag des Passa die κυριακὴ ἀναστάσιμος sei, so den Asiaten die ιδ' selbst. Diese konnte ihnen aber Passatag in dem gebrauchten Sinn des Wortes als Festtag nur sein, so fern sie eine der beiden Beziehungen der Passafeier repräsentirt; da sie nun die Auferstehung an der ιδ' unmöglich gefeiert haben können, so bleibt nur die Bedeutung des Todes Jesu übrig und die ιδ' muß den Asiaten die ἡμέρα σταυρώσιμος gewesen sein. Die Kreuzigung und das Sterben des Herrn, das zweite Hauptmoment der Passafeier, war es also, dessen Gedächtnißtag sie schon durch den Fastenschluß und die solenne Passacommunion ausgezeichnet und diese nicht erst bis Ostern verschoben wissen wollten. Die ιδ' muß den Asiaten der Todestag Jesu gewesen sein, weil sie an ihr das christliche Passafest begingen, in welchem nur die zwei Hauptmomente Tod und Auferstehung des Herrn liegen.

Wie aus dem der Darstellung der Synodalschreiben zu Grund liegenden Begriff des Passa, so erhellt dasselbe andererseits aus der jüdischen Bedeutung der ιδ′ selbst. Die ιδ′ soll bei der christlichen Passafeier als der frohe Haupttag streng eingehalten werden. Die ιδ′, sagt Polykrates, haben meine Vorfahren alle wie die Apostel gehalten, τὴν τεσσαρεσκαιδεκάτην τοῦ πάσχα. An diesem jüdischen Ritustag feierten die Asiaten ihr christliches Fest. Warum banden sie es aber so streng gerade an jenen Tag? Κατὰ τὸ εὐαγγέλιον, sagt Polykrates, also nicht κατὰ νόμον, nicht deßwegen, weil sie im Mosaischen Gesetz als Festtag verordnet war, sondern um der Bedeutung willen, die sie im εὐαγγέλιον, in der christlichen Urgeschichte hatte, oder um der Heilsthatsache willen, die im Todesjahr des Herrn auf sie gefallen war. Welche dies nach Polykrates Ansicht war, das deutet jenes τεσσαρεσκ. τοῦ πάσχα an. Der vierzehnte Nisan war der Tag des Passaopfers. Die dem letztern entsprechende Thatsache in der Passionsgeschichte Jesu wird es demnach sein, was den katholischen Quartodecimanern von 190 die urgeschichtliche Bedeutung der ιδ′ ausmacht, somit das Opfer Jesu als des wahren Passalamms am Kreuz, nicht das Passa-Abendmahl des Herrn, wenn doch Eusebius in seinem Bericht über die orientale Festpraxis ausdrücklich hervorhebt (V, 23): ihr froher Hauptfesttag sei der Tag gewesen ἐν ᾗ θύειν (nicht φαγεῖν) τὸ πρόβατον Ἰουδαίοις προηγόρευτο. Also die Opferbedeutung der ιδ′ war der Grund, warum sie ihren analogen christlichen Passatag gerade an ihr feierten und zwar die neutestamentliche; die Kreuzigung muß durchaus für sie die christliche Bedeutung des vierzehnten Nisan gewesen sein. — Schon hieraus, aus den Urkunden von 190 selbst, erhellt somit an sich wieder, daß bei dem asiatischen τηρεῖν der vierzehnten Luna durchaus die Voraussetzung zu Grund liegt, dieser Tag sei der Todestag Jesu; daß die beiderseitigen Katholiker daher in der Chronologie der Leidenswoche vollkommen harmonirten, wenn es uns auch nicht schon aus der Erörterung des Streites von 170 und dem Nachweis gewiß geworden wäre, daß Apolinaris, der Asiate, der beredte Lobredner der ιδ′, als des Todestages Jesu, ganz auf Seiten der allgemeinen Kirche Asiens gestanden habe. Steht aber dies fest, so haben wir eben damit den Schlüssel zu ihrem ganzen Passaritus.

1) Der Todestag Jesu also war es, dem sie, dem Auferstehungstag gegenüber, die Prärogative zuerkannten, daß an ihm die Fasten geschlossen, die solenne Festcommunion gehalten werden solle. Wie konnte ihnen aber, fragt

man billig, der Todestag des Herrn eine frohe Bedeutung haben, an welchem doch die Sonne ihren Schein verloren und der Himmel selbst sein Angesicht mit einem Trauerflor bedeckt hatte? Die Orientalen feierten die ιδ', sagt Gieseler (Kirchengeschichte I, S. 241, 4. Aufl.), konnten es aber wohl nur mit Fasten. Hierin liegt etwas sehr Richtiges. Bis zum Eintritt des Todes war das Leiden des Herrn ein schmerzliches Trauerereigniß, das, auch von einem allgemeinern Standpunkt aus betrachtet, den Gläubigen auf seine Sündhaftigkeit hinweist, in deren Gefühl er sich im Aufblick zu Dem versenken soll, der für die Sünden der Welt am Kreuze starb, ein Gang, auf welchem die Gläubigen ihren Herrn nur mit einem schmerzlich bewegten persönlichen Mitgefühl begleiten konnten. Aber mit dem Moment des Todes war das Leiden des Herrn geschlossen, das große Werk der Versöhnung vollbracht, die ewige Erlösung gestiftet und die Verklärung Christi hatte begonnen, wenn das Alles gleich nicht schon in der Urwoche von jenem Moment an für das Bewußtsein der Jünger offenbar geworden war. Mit dem Augenblick des vollbrachten Erlösungswerkes, mit Nachmittag 3 Uhr, dem ohnehin gewöhnlichen Ende des Fasttages, oder spätestens mit dem Schluß der Grablegung sollte am Todestag des Herrn die Trauer abgebrochen, die Freude, und zwar mit dem Haupttakt der Feier, der solennen Communion, eröffnet werden.

2) Dieser Todestag des Herrn aber war für die Asiaten mit der ιδ' selbst unauflöslich und eben so fest verbunden, als für die Occidentalen die ἀναστάσιμος ἡμέρα mit der κυριακή, und schon das Bisherige gibt den genügenden Aufschluß darüber. Auf die ιδ' war in der Urwoche der Tod Jesu gefallen, und nicht zufälliger Weise gerade auf diesen Tag; sie war nach ihrer alttestamentlichen Bedeutung der Tag des Passaopfers, das an ihr von Nachmittags 3 Uhr an geschlachtet wurde, und gerade um diese Zeit war an diesem typischen Tag das wesentliche Passalamm Christus geopfert worden. Das war für die Asiaten kein zufälliges Zusammentreffen, sondern eine sinnvolle Ordnung Gottes, die eben so den Zusammenhang des N. Ts. mit dem A. als seine Superiorität über das letztere veranschaulichte. Typus und Erfüllung waren hier zusammengefallen, der alttestamentliche Passaopfertag und der Todestag Jesu; dieses Band zwischen beiden Tagen hatte Gott selbst geknüpft, es war ein Theil seiner Religionsökonomie, eine Norm für die christliche Jahresfeier, die in der Urwoche selbst lag. An keinem andern Tag sollte daher die Jahresfeier des Todes Jesu

gehalten werden, als an dem jüdischen Ritustag des Passaopfers. Weit wichtiger als seine Congruenz mit dem Freitag erschien ihnen diese sinnvolle Congruenz mit dem jüdischen Monats- und Ritustag; ausschließlich an ihm sollte daher der Tod Jesu gefeiert und somit auch an ihm, nach dem Vorigen, Nachmittags 3 Uhr das Fasten abgebrochen und die Festcommunion begonnen werden. Da aber dieser Fastenschluß auf der Auffassung des Todes als des Moments der beginnenden Verklärung Jesu und der vollbrachten Versöhnung beruht, so läßt es sich nicht denken, daß die Orientalen (wie Mosheim a. a. O. S. 442 meint) sofort das Fasten wieder aufgenommen und am Ostertag neu beendigt hätten, sondern auch die asiatische ἐπίλυσις νηστείας ist der Schluß des gesammten Passafastens, nach dem man nicht mehr zur Trauer zurückkehrte, vielmehr mit dem man nun in die bis Pfingsten dauernde Zeit der Erlösungsfreude eingetreten war. Man vergl., was Tertullian de Coron. mil. c. 3 de Idololatr. c. 14 de jejun. c. 14 über das spatium Pentecostes sagt.[1] Ist das Bisherige richtig, so hatte die asiatische Passafeier zwei Haltpunkte: einen festen und einen beweglichen. Ihr Auferstehungsfest war stets eine κυριακή, die erste nach der ιδ', sie hatte also eine fixe Stellung. Ihr Todesfest war stets die ιδ' selbst und mit dieser beweglich, so fern letztere durch alle Tage der Woche schwankte, d. h. alljährlich auf einen andern Wochentag fiel; der eine Pol ihrer Feier war an einen festen, der andere an einen Wandeltag angeheftet. Hievon war die weitere nothwendige Folge: daß die Physiognomie ihrer Todesfeier beständig wechselte, während die der Occidentalen immer dieselbe blieb. Diese war eine Wochenfeier, von dem Ostersonntag aus fixirt, die in dem dritten Tag vor Ostern, also dem Freitag, als eigentlichem Todestag im engern Sinn culminirte; jene war eine Tagesfeier, die, an die ιδ' geknüpft, mit dieser bald auf Montag, bald auf Samstag u. s. w. fiel. In gleichem Maße wurde das Intervall zwischen dem Gedächtnißtag des Todes und dem der Auferstehung bald kleiner, bald um mehrere Tage größer, als es in der Urwoche gewesen war, die Trauerzeit der großen Woche bald fast bis zu Ostern verlängert, bald, wenn die ιδ' auf den Montag fiel, um sechs Tage verkürzt.

Die Festwoche vor Ostern war bei den Occidentalen ein stabiles Abbild der Urwoche sowohl nach der Bedeutung ihrer Tage, als nach dem Ton der Empfindungen im Jüngerkreise; bei

[1] Auch Rettberg a. a. O. S. 93 stimmt dieser Annahme gegen Mosheim bei.

den Asiaten war sie bald ein der Normalwoche ähnliches, auch äußerlich getreues, bald ein ihr ziemlich unähnliches Nachbild. Der scharfe Contrast, welcher bei der römischen Observanz zwischen der Osterfeier und der ihr vorangehenden Todesfeier (Wochenfeier) hinsichtlich ihres Gefühlscharakters gezogen war, daß die eine reine Trauer, die andere lauter Freude athmete, fehlt bei den Asiaten; auch die Woche vor Ostern war schon theilweise, hie und da beinahe ganz, Freudenfeier; die Festfreude hatte ihre Grenzen bis an den Moment des Todes, und mit der ιδ', an welche dessen Gedächtniß geheftet war, oft bis zum Montag vor Ostern vorgesteckt.

Ist dies der Sinn der asiatischen ιδ'=Feier, so konnte Polykrates mit Recht versichern, sie feiern den vierzehnten Nisan κατὰ τὸ εὐαγγέλιον, in Uebereinstimmung mit der christlichen Urgeschichte, die ja die Richtschnur des Glaubens (und somit a majori ad minus auch der Cultordnung) sei; er thue es in Uebereinstimmung nicht nur mit der ganzen apostolischen und bischöflichen Tradition seiner Kirche, sondern auch mit der πᾶσα ἁγία γραφή; er habe alle heiligen Schriften (und warum sollten dies nur die alttestamentlichen gewesen sein, da man doch schon um 170 auch die neutestamentlichen als Zeugen, und gewiß als heilige, aufgerufen hatte?) durchgegangen und finde in ihnen nichts, was der asiatischen Observanz entgegen sei; denn nach den alttestamentlichen Quellen war allerdings die ιδ' der Tag der Opferung des typischen Lammes, und nach denjenigen neutestamentlichen Schriften, die in Asien vorzüglich im Ansehen und Gebrauch standen, wie das Johanneische Evangelium, war die ιδ' der Tag der Opferung am Kreuz gewesen und die Synoptiker schienen nach Johannes erklärt werden zu können; somit glaubte er sich und seine Vorgänger im vollkommensten Recht, wenn sie den Tod Jesu stets an der ιδ' begingen, an ihr also auch das Fasten schloßen und die Festcommunion hielten.

Worin bestand nach diesem Allen das Wesen der Differenz zwischen beiden Theilen? Beide feiern dasselbe christliche Fest; beiden besteht dieses Fest aus denselben Momenten, Tod und Auferstehung des Herrn; beide stehen auf demselben specifisch=christlichen Boden; beide theilen dieselbe Chronologie der Leidenswoche nicht nur hinsichtlich der Wochen, sondern auch hinsichtlich der jüdischen Ritustage; die ιδ' ist ebenso den Orientalen der Todestag Jesu wie ihren Gegnern; beide gehen von der Paulinischen Idee aus, daß Christus das wahrhaftige Passalamm sei; beide knüpfen ihr

Osterfest an die ιδ' und an die κυριακή an, an jene als den festen chronologischen Haltpunkt der christlichen Feier, dessen Zeit im Gesetz bestimmt war, an diese als den wichtigen neutestamentlichen Tag, mit dem die Auferstehung zusammengefallen und ganz verwachsen war; beide halten damit den Zusammenhang des A. und N. Ts. fest; beide erkennen aber auch die Superiorität des N., als der Erfüllung über den Typus, und stehen in dieser Beziehung auf der Basis des autonomischen Christenthums. Worin aber gehen sie auseinander? In letzter Beziehung nur in einer verschiedenen Betrachtung des Todes Jesu und darum auch der Leidenswoche, in einer mehr subjectiven oder mehr objectiven, mehr dogmatischen oder historischen. Die asiatische Feier geht von dem Wesen und der objectiven Bedeutung des Todes Jesu an sich, sowohl für die Person des Herrn selbst als für die Erlösten, aus. Mit dem Eintritt des Todes ist den Asiaten das große Werk vollbracht, die Verklärung des Herrn begonnen; mit ihm begannen sie daher auch die Freude. Die occidentale Feier geht von der Zeit aus, mit welcher diese Bedeutung des Todes dem Bewußtsein der Apostel sich manifestirt hat; dies war in der Passionswoche noch nicht geschehen, sondern erst mit der Auferstehung, daher wollen sie erst mit dieser ihre Festfreude beginnen. Jene gehen darin von einem ideellen, diese von einem empirischen Standpunkt aus; jene vom dogmatischen, diese vom historischen. Beide halten die Urwoche als die Norm der Jahresfeier fest, aber die Occidentalen oder die streng Traditionellen mehr ihre ganze äußere, so zu sagen materielle Physiognomie, die Andern, die Ideelleren und Freieren, einen Punkt in ihr, der ideelle, religionsphilosophische Bedeutung hat, der den Zusammenhang des A. Ts. mit dem N., wie die Erhabenheit des letztern veranschaulicht, und darum halten sie den Tod, den Fastenschluß, die Festcommunion so streng an ihrer ιδ'.

Nirgends liegt daher in ihrer Observanz ein Grund, welcher nöthigte, bei der kleinasiatischen Kirche und ihren Vertretern, namentlich Polykrates, eine judaisirende Richtung anzunehmen, vielmehr liegt alle Ursache vor, das vollkommene Gegentheil davon bei ihnen vorauszusetzen. Man hat sich auf die Wichtigkeit berufen, mit der der ephesinische Bischof sich dieses Tages, der ιδ', annimmt, und darin eine Art judaisirender Mikropsychie entdecken wollen, die ein unverhältnißmäßiges, hochheiliges Gewicht auf äußerliche

Dinge lege. „Wie wenig Polykrates in der ganzen Streitigkeit nur eine Controverse über formelle Bestimmungen erblickt, sagt Schwegler (Montanism. S. 197), beweist die Berufung auf sein graues Haar, auf sein ganzes im Herrn zugebrachtes Leben. Man müsse, sagt er, Gott mehr gehorchen als den Menschen." Deßwegen, wird geschlossen, war ihm die ιδ' so wichtig, weil es die Heiligkeit der Anordnungen des A. Ts. galt, und auch **Dr.** v. Baur (Tüb. J. 1844. 4. S. 644) findet in jenen Berufungen einen Beweis davon, wie wichtig und heilig diesen kleinasiatischen Christen (einem Polykrates und seinen gleichgesinnten Bischöfen) das Essen des Passalammes als der Hauptakt des Festes zu sein schien." Allein wo ist denn in dem ganzen Brief des Polykrates, in dem ganzen Bericht des Eusebius auch nur Eine Spur davon, daß diesen asiatischen Katholikern die ιδ' nicht der Todestag Jesu, sondern der Tag seines Abschiedsmahls gewesen, der Tag seines letzten Passamahls, da vielmehr die Urkunde selbst auf das Erstere hinweist? Der hohe Ernst, mit welchem der ehrwürdige Polykrates sich auf seine grauen Haare beruft, gründet sich auf etwas ganz Anderes, als auf ein judaisirendes Tagwählen. Seine Worte zeigen es. Dieser Erklärung ist ein Schreiben Victors vorangegangen, in welchem dem kleinasiatischen Bischof mit Aufhebung der Kirchengemeinschaft gedroht war, wenn er sich nicht zu der römischen Observanz verstehe, in welchem er darauf hingewiesen wurde: die römische Observanz sei die der kirchlichen Mehrheit, die der Schrift und der wahren apostolischen Tradition, er solle andere Bischöfe zusammenberufen, er solle die schriftlichen Urkunden, die alt- und neutestamentlichen, durchgehen, er werde finden, daß er allein dastehe und von Allen verlassen sei; die römische Gemeinde, der Ruheort heiliger Apostel, eines Petrus und Paulus, stehe auf dem festen Grund authentischer Ueberlieferung, und ihre Festpraxis sei die ächtapostolische. Wie natürlich begreift es sich hieraus, wenn Polykrates einem solchen Andrängen und Drohen die Antwort entgegensetzt: „er berufe sich auf die Tradition seiner, der kleinasiatischen Kirche, auf die hohen Apostel, deren Grabmäler bei ihnen in Ephesus und Hierapolis zu finden seien (so gut wie die des Paulus und Petrus, deren sich die römische Kirche rühme, zu Rom), auf einen Johannes, einen Philippus, auf die Schüler derselben, auf seine bischöflichen Vorfahren, die ächten Träger dieses apostolischen Herkommens; er habe auf das Verlangen der römischen Gemeinde sich mit andern Bischöfen rings umher besprochen, und wenn er wollte, könnte er πολλὰ πλήθη

von Bischöfen nennen, die alle auf seiner Seite stehen und die ιδ' wie Er feiern; er habe die ganze heilige Schrift durchgegangen und finde nichts darin, das seinem Gebrauch entgegen wäre, vielmehr spreche die christliche Urgeschichte für ihn; er lasse sich nicht von der Ueberlieferung der heiligen Apostel Kleinasiens losreißen; er habe mit gewissenhafter Treue deren Brauch bisher beobachtet; sein in dem Herrn zugebrachtes Leben sei Bürge seiner Gewissenhaftigkeit; seine grauen Haare, die Zeichen eines in Christo festgewordenen, zum Ertragen jeder Widerwärtigkeit um des Herrn willen freudigen Charakters, bürgen dafür, daß er durch keine angedrohte Gefahr sich von dieser Treue abwendig machen lassen werde; er sehe daher den Gewaltsmaßregeln des römischen Bischofs getrost entgegen; komme was da wolle, er stehe auf einer guten Sache und sei gefaßt. Wie natürlich ist es doch, bei der Pietät, mit der man in Asien dem Vorgang eines Polykarp und der dortigen apostolischen Auctoritäten folgte, daß ein solcher Altvater, wie Polykrates, selbst dann, wenn der Streit nur eine an sich untergeordnete Sache betrifft, die zunächst kein dogmatisches, sondern nur ein praktisches und traditionelles Interesse hatte, sich durch Drohungen mit Ausschließung von der Kirchengemeinschaft nicht von seinem apostolischen Herkommen losreißen ließ? daß er da, wo die Mehrheit der Kirche gegen ihn war, also ein großer Riß die Folge seines Widerstandes sein konnte, ihnen seine Treue in Bewahrung des apostolischen Brauchs und die Versicherung entgegensetzte, er werde sich nicht einschüchtern lassen, sondern Gott mehr gehorchen als den Menschen? Die ganze kleinasiatische Kirche weiß er auf seiner Seite; die Gefahr des Streites sieht er; durch Drohungen sich zur Untreue gegen die heiligen Stifter und Träger des kleinasiatischen Katholicismus verleiten zu lassen, gilt ihm als eines Christen und Bischofs unwürdig; so beharrt er denn, nicht aus judaistischem Herzen, nicht am νόμος, auch nicht an einem durch Christus sanctionirten, sondern aus Ehrfurcht und Pietät gegen seine Vorgänger und normativen Auctoritäten an der uralten objectiveren Form eines christlichen Cults.

Es müßte also ganz anders woher erwiesen werden, daß er ein Judaist gewesen, ja daß die ganze kleinasiatische Kirche judaistisch gewesen sei, wenn es auch hierin gefunden werden wollte. So viel sieht man jedenfalls: man hat hier in Polykrates nicht den Wortführer einer vereinzelten ebionitischen Partei, sondern den der ganzen kleinasiatischen Kirche (Pontus ausgenommen) vor sich, den Vertreter einer Menge von Bischöfen, den Repräsentan-

ten nicht nur der Tradition von Ephesus, sondern auch von Hierapolis, von Sardes, von Smyrna, von Laodicea. Wie ist es glaublich, daß er nicht mit Apolinaris auf demselben Boden gemeinschaftlicher Voraussetzungen gestanden sei? Wie läßt sich bei der Pietät der Bischöfe gegen ihre Vorgänger, gegen die apostolischen Auctoritäten der Gemeinde, bei der Rücksicht, welche die Gemeinden der ersten Jahrhunderte bei der Wahl ihrer Bischöfe eben auf die getreue Wahrung und authentische Kenntniß ihrer mündlichen Ueberlieferung nahmen, irgend glauben: Apolinaris, der hierapolitanische Bischof, werde mit dem Heiligthum seiner Gemeinde, dem traditionellen Erbe eines Philippus und seiner noch in's zweite Jahrhundert herunterreichenden Töchter, die in so hohem Ansehen standen, in Widerspruch gewesen sein? Es ist nichts als die unbegründete Verwechslung der von Apolinaris in seinem Fragment bestrittenen ebionitischen Anhänger der ιδ΄ mit den kleinasiatischen Katholikern, was die ganze Verwirrung auch in die Auffassung des Polykrateischen Streites gebracht hat. Jene ὅλαι ἐκκλησίαι θεου, welche (nach Irenäus) durch Victor von der Kirche Christi losgerissen werden wollten, diese als der occidentalen Kirche vollkommen ebenbürtig bezeichneten, auf demselben Grund des Dogmas mit ihr stehenden Bundesgenossen Roms in seinem Streit mit Marcion, dieselben Gemeinden, die durch ihre angesehene Tradition auch Rom manchen wichtigen Dienst geleistet hatten, die Katholiker des Orients sind auf keine Weise zu verwechseln mit jenen Laodiceern, die Apolinaris bestreitet, mit jenen ἀμαθεῖς, die sich auf Matthäus beriefen und von denen Apolinaris selbst ganz in den Ausdrücken redet, mit welchen die Katholiker überhaupt, im Bewußtsein ihrer traditionellen Sicherheit, ihrer katholischen Mehrheit, ihrer allseitigen und gründlicheren Kenntniß der apostolischen Urkunden von den vereinzelten Parteien sprachen, die sich Abweichungen von dem kirchlichen Dogma oder θεσμός erlaubten. Er bezeichnet sie als φιλονεικεῖς, als Leute, die eben eigensinnig etwas Besonderes haben wollen, weil er bei der Evidenz der kirchlichen Meinung gar nicht begreifen kann, wie sie bei so schwachen Gründen ihrerseits dennoch auf ihrem Widerspruch gegen die Kirche beharren können. Was ist die ganze Voraussetzung des Polykrates und seiner Synodalen anders als: der Tag der ιδ΄, der Tag des jüdischen Passaopfers und demnach der Tag des Todes Jesu sei der Hauptfesttag und Normaltag der christlichen Passafeier — dieselbe Annahme, deren einen Theil wir schon bei Apolinaris, den andern bei Polykarp finden, mit Einem Wort die gemeinschaftliche

Basis der asiatischen Katholiker? So viel ist klar, die Festpraxis und die urgeschichtlichen Voraussetzungen dazu, von denen Polykrates ausgeht, sind die alte herrschende Tradition der ganzen kleinasiatischen Kirche; alle apostolischen und nachapostolischen älteren Auctoritäten, besonders Apostel und solche, die sich auf irgend eine Weise durch ascetisches Leben oder Märtyrertod ausgezeichnet haben, werden als ihre Zeugen aufgeführt, und diese, die Bischöfe der Gemeinden, im Zusammenhang mit den Gründern derselben, bilden die katholische Mehrheit, den Stamm der Kirche auch zu einer Zeit, wo der Begriff des Katholicismus zwar implicite vorhanden, aber noch nicht entwickelt war. Eine sichere und wohlbegründete Ueberlieferung, welche von Zeugen zu Zeugen bis in die apostolische Zeit, schon durch Polykarp, Johannes Schüler, hinaufreicht, war über den Streitpunkt vorhanden; man war sich bewußt: man habe zu jener ursprünglichen Tradition nichts hinzu und nichts davon gethan. Massenhaft steht also die kleinasiatische Kirche für ihren Brauch, extensiv und protensiv, einig, fest, ihrer Sache gewiß. Es ist kein Zweifel, Polykarp und Polykrates, Johannes und Philippus, Melito und Thraseas, Sagaris und Papirius stehen für Eine Sache, sie sind alle Vertheidiger der ιδ' — das ist die herrschende Feier und Voraussetzung dieser ganzen Kirche. Nur Ein Mann, gerade ein Mann aus einem Hauptsitz dieser Tradition, aus Hierapolis, ein Bischof also, ein Träger der Ueberlieferung, ein Bollwerk der asiatischen Kirche, auch sonst mit Melito, also den Männern jener Richtung verbündet als Apologet, soll auf einer andern Seite gestanden haben? Gewiß wäre das unter solchen Umständen, wie Neander treffend bemerkt (Kirchengesch. 2. Aufl. I, 1, S. 513) eine sehr auffallende Erscheinung. Allein worauf gründet man diesen gewagten Satz? Auf ein Fragment, das allen Grund gibt, ihn ganz auf die Seite jener Männer zu stellen. Er streitet gegen einige ἀμαθεῖς zu Laodicea, welche der christlichen Feier ein jüdisches Passamahl abnöthigen wollen, weil sie behaupten, der Herr habe den Abend der ιδ' noch erlebt und an ihm sein letztes Passa gehalten; er erklärt ihnen: daß der Herr an der ιδ' gestorben sei, daß er die Erfüllung des Passatypus sei, daß er im Todesjahr kein Passa mehr gehalten habe; er weist ihnen nach: daß die ιδ' der Todestag Jesu sei, er beruft sich dafür auf die Evangelien, er läßt es deutlich erkennen, daß ihm der Tod Jesu ein Quell der Versöhnung und göttlicher Lebensmittheilung ist, er bezeugt sich als einen Verehrer der ιδ'; er sagt: daß die ιδ' der wahre Passatag

sei, nur habe sie eine andere urgeschichtliche Bedeutung, als die Laodiceer meinen. Und ein solches Fragment soll ein Grund sein, ihn den Gegnern der *ιδ´* beizugesellen, während er der *ιδ´* eine begeisterte Lobrede hält? Wenn wir allein nach seinem Fragment zu urtheilen hätten, wann die asiatischen Katholiker ihr christliches Passa gefeiert haben, an der *ιδ´*, müßten wir sagen, haben sie es gehalten; denn die *ιδ´* war ihnen ein Tag von der höchsten NTlichen Wichtigkeit, also ein specifisch-christlicher Festtag; daher stritten sie für die specifisch-christliche Feier der *ιδ´* als Todestag, daher erhoben sie sich gegen Jeden, der es wagte, in ihrer Mitte aufzutreten und der *ιδ´* durch eine andere Chronologie der Leidenswoche eine judaisirende Bedeutung zu geben. Der Tod Jesu war ja, wie wir aus Tertullian's Begriff vom Passa sehen, der Hauptgegenstand der Passafeier, und ein Apolinaris, dem das Blut und Wasser, das aus Jesu Seite an seinem Kreuzigungstage floß, zugleich ein Sinnbild der Versöhnung und Lebensmittheilung, des *αἷμα* und *πνεῦμα* ist, konnte diesen Tod und seine Feier nicht als ein Fest von vorherrschend traurigem Ton, vielmehr im Blick auf den unermeßlichen Segen, der von dort ausging, nur wie ein frohes Erlösungsfest betrachten, an welchem man billig auch des Blutes Christi sich theilhaftig machte durch eine solenne Festcommunion.

Man sagt, die Paulinische Idee des Passachristus, 1 Kor. 5, 7, sei den Asiaten zwar bekannt gewesen, aber man habe dort nicht die praktische Consequenz aus ihr gezogen, daß hiernach das alttestamentliche Passa abgeschafft sei; mit letzterer sei der occidentale Ritus möglich geworden und aus ihr zu erklären. So **Dr.** v. Baur T. J. 1844, 4. S. 645 f., 1847, 1. S. 128. Bekannt mußte den Asiaten diese Idee schon aus den Paulinischen Briefen sein, sie war ein Gemeingut der Zeit, wie man dies aus **Justin. c. Tryphon.** c. 111. 40. 72 u. a. sieht;[1] daß sie aber bei den asiatischen Katholikern auch mit der Passapraxis in Verbindung getreten war, daß man eben den von Baur ganz richtig bezeichneten Gehalt derselben sich vollkommen angeeignet hatte, das kann nicht deutlicher erhellen, als es aus Apolinaris zweitem Fragment folgt.

---

[1] *ἦν γὰρ τὸ πασχα ὁ Χριστὸς, ὁ τυθεὶς ὕστερον, ὡς καὶ Ἡσαίας ἔφη αὐτὸς ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη· καὶ ὅτι ἐν ἡμέρᾳ τοῦ πάσχα συνελάβετε αὐτὸν, καὶ ὁμοίως ἐν τῷ πάσχα ἐσταυρώσατε, γέγραπται* κ. c. III. (darauf wurden Mosis bittere Kräuter (Exod. XII, 8) beim Passa und Amos **VIII**, 9. 10 gedeutet. Tertull. adv. Jud. c. 10). Nostra igitur, sagt Orig. in Levit. Hom. X, 2, i. e. qui non umbrae et exemplari servimus, sed veritati, haec est propitiationis dies, in qua data est nobis remissio peccatorum, cum pascha nostrum immolatus est Christus.

„Die ιδ' ist das wahrhaftige Passa, statt eines Lammes der Sohn Gottes" u. s. w. sagt er; er thut es eben in der Absicht, um die Abrogation des Mosaischen Ritus daraus abzuleiten und die specifisch-christliche Bedeutung der kirchlichen Feier dadurch zu beweisen, und man hat nicht den mindesten stichhaltigen Grund, ihn darum aus der Reihe seiner Mitkatholiker zu streichen, weil man keinen Grund hat, seine Gegner, jene ἀμαθεῖς, mit der fest geschlossenen, durch apostolische Auctoritäten und die intelligentesten Bischöfe ausgezeichneten Phalanx der kleinasiatischen Katholiker zu identificiren.

„Ein jüdisches Fest, sagt Schwegler (der Montanismus S. 193), war das orientalische Passa nach seinem ganzen Charakter. Was Lücke die christliche Wurzel desselben nennt, das Gedächtniß des Todes Christi, war nur der occidentalen Feier eigen, nur sie war es, die an der symbolischen Identität des geschlachteten Lammes und des geopferten Christus festhielt, eine Identität, die bei den Orientalen in zwei selbst zeitlich getrennte Anschauungen auseinanderfällt. Denn die jüdisch-christliche Partei bestimmte den andern Tag nach jenem Passamahle für das Andenken an Christi Leiden, während die römische Partei das Opfer des Erlösers am Kreuz, das der Gegenstand ihrer Festfeier war, an die Stelle des vorbildlichen jüdischen Passamahls treten ließ." Die Orientalen, fährt derselbe Gelehrte S. 196 fort, von der Ueberlieferung ausgehend, daß Christus das letzte Mahl mit seinen Jüngern als eigentliches Passamahl genossen habe, feierten das betreffende Fest zu derselben Zeit, in welcher es die Juden feierten, zugleich zur Erinnerung an das letzte Mahl Christi. Dem Gedächtniß des Leidens Christi war erst der folgende Tag, dem Gedächtniß der Auferstehung der dritte geweiht. Den Römern dagegen fiel das Passafest mit dem Erinnerungsfest an Christi Leiden und Sterben zusammen und wurde mit Beziehung auf das je am folgenden Sonntag zu begehende Auferstehungsfest als vorbereitender Buß- und Fasttag gefeiert. Während also der Occident seinem Feste den Namen Passa nur uneigentlich beilegte, denn sowohl der Tag als dessen Bedeutung und die Art seiner Feier waren gänzlich davon verschieden, hatte das orientalische Passa keinen andern Sinn und keine andere Berechtigung als die, eine Fortsetzung des jüdischen Ritus zu sein. Specifisch-christliche Bedeutung hatte es nicht." Man sieht, diese Ansicht ist der unserigen diametral entgegengesetzt; mir ist Apolinaris ein Repräsentant der asiatischen Katholiker und ihres Ritus — Schwegler sind es die Gegner, die Apolinaris bestreitet; mir steht daher

die ganze katholische Kirche Asiens als eine innere protensive Einheit, ruhend auf den Anschauungen, auf dem Geiste, auf dem dogmatischen Standpunkt eines Paulus und Johannes — Schwegler steht sie als eine judaistische Kirche da, ihre Repräsentanten sind die Laodiceer; mir hat sie in der Hauptsache denselben Boden urchristlicher Voraussetzungen, dieselbe Chronologie der Leidenswoche, dieselbe Auffassung des Verhältnisses zwischen der alttestamentlichen und neutestamentlichen Oekonomie mit einem Clemens, einem Hippolytus, also mit den alexandrinischen und römischen Katholikern von 190 und aus dem Anfang des dritten Jahrhunderts — Schwegler setzt sie als judaistisch diesen als den Schirmherrn des Specifisch-christlichen entgegen.

6) Gegenwärtiger Stand der Untersuchung.

Seit Mosheim ist diese Ansicht von dem Passa der Orientalen die herrschende geworden. Mosheim hatte hauptsächlich auf einige mißverstandene Stellen des Epiphanius hin beide, das orientalische und das occidentalische Passa, für jüdische Observanzen nach Substanz und Form ausgegeben, die jedoch nebenher christliche Beziehungen gehabt auf das Abschiedsmahl Jesu, das zugleich jüdisches Passaessen und Abendmahl gewesen, und auf den Tod Jesu; er hatte den Differenzpunkt lediglich darein gesetzt, daß die Asiaten ihr gemischt-jüdisches Passamahl schon am Anfang des Todestages Jesu, die Occidentalen es am Schlußabend der Todesfeier, am Samstag Abend gehalten, jenes aber als einen Anschluß an die jüdische Sitte, als eine unerlaubte Unterbrechung des Passafastens, und wegen der daraus folgenden Verrückung des Osterfestes auf einen Werktag verworfen haben[1] (Commentarii de

[1] Non disputabatur, faßt Mosheim das Ergebniß seiner Untersuchung a. a. O., S. 444 zusammen, de tempore et *die*, quo *memoria mortis* J. Christi celebranda esset. Omnes enim Christiani, non secus ac Asiatici, diem illum pro sacro et solemni habebant, quo morte sua Christus peccata generis humani expiavit; et in ipso etiam hoc die non dissentiebant ab Asiaticis (irrig: denn die Asiaten hielten das Todesfest an der ιδ', die Occidentalen am Freitag vor der ersten κυριακή nach der ιδ'). Neque etiam praecipue *de tempore* festum *resurrectionis* Christi diem agendi certabatur sed *de coenae paschalis tempore* (im Allgemeinen richtig, aber nicht vollständig, und das Passamahl kein jüdisches, sondern — die Neucommunion). Haec vero tria in disceptationem vocabantur: primum: num fas sit, sanctissimum mortis Christi diem a coena paschali inchoare, et sacrum ac solemne hujus diei jejunium per hoc epulum interrumpere? Affirmabant Christiani Asiam minorem incolentes, negabant reliqui. (Die ιδ'-als Todestag richtig aufgefaßt; irrig die Annahme, der Todestag sei von den Asiaten mit der Mahlzeit begonnen worden, und irriger Begriff der coena selbst.) Secundum: num Christianos deceat agnum suum paschalem eodem tempore quo sacerrimi Christi hostes, Judaei, suum comedere? affirmabant

rebus Christianorum ante Constantinum S. 435 f. u. bes. S. 444 f.).

Zwar stellte es sich bei näherm Eingehen heraus, daß Mosheims Grundvoraussetzung wenigstens nach der Seite der Occidentalen hin unrichtig sei. Namentlich wies dies Rettberg (Illgens Zeitschr. 1832, II, 2, S. 93 ff.) durch ein richtigeres Verständniß des Epiphanius und durch die Ausführung nach, daß die Römer am Samstag Abend, wenigstens in der großen Woche, gefastet, also kein Mahl gehalten haben, während Neander schon vor ihm (im kirchenhistor. Archiv von Stäudlin, 1823, II, S. 90 f.) dasselbe, theils aus der Art, wie sich in heiden-christlichen Gemeinden antijüdischer Richtung, wie die römische, aus dem specifisch-christlichen Wochencyclus erst spät die dem Occident eigene Feier des Todestags am Freitag, des Ostertags am Sonntag als jährlicher Feste mit hienach rein christlicher Bedeutung herausgebildet habe, theils und mit noch mehr Recht aus den Fragmenten des Clemens, Hippolytus und Apolinaris hergeleitet hatte. Nach ihrer zweiten Seite aber, hinsichtlich der orientalischen Feier, blieb, wenn auch mehr und mehr gemildert, Mosheim's Grundannahme in der Hauptsache stehen. Die orientalische Passafeier blieb fortwährend eine judaisirende. Ihre Substanz, ihre Wurzel war nach Neanders Ansicht das jüdische Passa, welches in juden-christlichen und in den von den Aposteln gegründeten, aber mit den Juden-Christen in naher Berührung stehenden heiden-christlichen Gemeinden von den erstern Christen mitgefeiert, auf diesem Wege in's Christenthum herübergenommen wurde und sofort christliche Beziehungen auf die Thatsachen der Leidenswoche annahm (Archiv a. a. O., S. 91 f.). Dieselbe Ansicht wiederholte Neander in der Kirchengesch. 1te Ausg. I, 2, S. 518 f. Ihr schloß sich Rettberg mit der Erklärung an: Mosheim habe den Schlüssel zu der asiatischen

---

Asiatici, negabant reliqui Christiani (ein späterer Gesichtspunkt für die Beurtheilung der Streitfrage, im 3ten und 4ten Jahrhundert herrschend; überdies irrig eine jüdische Form der Passafeier bei Orientalen und Occidentalen vorausgesetzt). Tertium: num liceat tertio semper post decimam quartam lunam, qua Christus mortuus putabatur, die sacrum resurrectionis ejus obire? affirmabant Asiatici, negabant reliqui, contendentes, quoniam Christus primo hebdomadis die de mortuis resurrexisset, ideo nullo alio die, quam hoc, maximi eventus hujus memoriam celebrari debere (irrig: die Asiaten feierten Ostern auch am Sonntag, nur die Passacommunion feierten sie am Todestag Abends, auf welchen Wochentag dieser mit der [illegible] fallen mochte). Wie dunkel die Controverse bis jetzt noch ist, kann man in neueren Compendien der Kirchengeschichte sehen. Es gibt deren eines, welches fast so viel Sätze so viel Irrthümer bei Darstellung der Passadifferenz enthält.

Feier glücklich in der Ableitung aus der jüdischen Mahlzeit gefunden (a. a. O., S. 92), wobei er hinsichtlich der Orientalen nur eine weniger absichtliche, mehr unbewußte Bildung ihrer Feier mit Neander statuirte, S. 94 u. 104. Dies ist auch ganz der Standpunkt, auf welchem Dr. v. Baur und Schwegler, ja in der Hauptsache auch Dr. Gieseler und Niedner (Geschichte der christl. Kirche 1846, S. 288) stehen geblieben sind. Zwar hat Baur die orientalische Feier in so fern der specifisch-christlichen verähnlicht, als er ihr die jüdische Form, das Mosheim'sche Essen eines Passalamms, nicht beilegt, sie vielmehr zu einer christlichen Abendmahlsfeier macht (T. Jahrb. 1844, 4. S. 646. 1847, 1, S. 121). Dr. Gieseler hat mit einem sehr richtigen Takt auf die Verwandtschaft zwischen Melito und Apolinaris, also auch zwischen Apolinaris und dem asiatischen Festritus hingewiesen (S. 242 a. a. O.), Neander in der 2ten Ausg. seiner Kirchengesch. I, 1, S. 513 u. i. Leben Jesu 1837, S. 582, auf die Ausdrücke des Polykrates hin, seine Ansicht von der orientalischen Feier dahin geändert: sie sei, da die heiden-christlichen Gemeinden in Asien in der Paulinischen Zeit keine Jahresfeste gehabt, durch Johannes, der die Mitfeier des jüdischen Passa dort eingeführt, aufgekommen, habe aber, worin ihm auch Gieseler beistimmt (a. a. O. S. 242 f.), die mit der richtigern Chronologie der Leidenswoche übereinstimmende Beziehung auf den Tod Jesu als des rechten Passalamms erhalten (S. 513 a. a. O.) — lauter Schritte zu einer mehr specifisch-christlichen Auffassung des orientalischen Ritus. Allein bei diesem Allen ist die Ansicht: das orientalische Passa sei seinem Ursprung, seiner Substanz, seiner Wurzel und Bedeutung nach ein jüdisches mit christlichen Beziehungen auch von Gieseler a. a. O. S. 241 beibehalten; von Neander schon durch jene Ableitung aus einer von Johannes eingeführten jüdischen Passafeier neu bestätigt; von Dr. Baur aber auf's Entschiedenste die Beziehung der asiatischen ιδ' nicht auf den Tod, sondern auf das letzte Passa-Abendmahl Jesu festgehalten worden. Ebendeßwegen haben die Asiaten die ιδ' als Festtermin festhalten müssen, sagt er, weil ihr Passa ein christliches Fortbeobachten des Mosaischen an diesen bestimmten Tag gebundenen Ritus gewesen, ebendeßwegen die Occidentalen sich von der ιδ' dispensiren können, weil sie durch die Idee von Christus als Passa sich von dem Mosaischen Gesetz, auch von dem gesetzlichen Passatermin emancipirt haben (T. J. 1844, 4., S. 644, 1847, 4., S. 128).

Diese herrschende Ansicht von der orientalischen Feier ist es, welche auch Schwegler in den oben angeführten Worten zu be-

gründen gesucht hat. Fragen wir, worauf stützt sie sich? Sie ist deutlich in den Fragmenten der drei Kirchenlehrer, namentlich des Apolinaris, ausgesprochen, sagt man. Schon Neander (im Archiv a. a. O. S. 96) ging davon aus, Baur und Schwegler berufen sich mit Bestimmtheit darauf; nach diesen Fragmenten haben die asiatischen Anhänger der ιδ΄ eine ganz andere Chronologie der Leidenswoche gehabt, wonach ihre Feier eine Fortsetzung des letzten Passamahles Jesu gewesen. Und was steht denn da? In Kleinasien seien einige ἀμαθεῖς aufgestanden, welche dies angenommen, dagegen sei aber Apolinaris, und zwar was doch wohl am nächsten liegt, wie sonst, als Wortführer der kleinasiatischen Kirche gegen Juden, Heiden und angehende Häretiker (z. B. die Montanisten), also in seiner Person die katholische Kirche, die herrschende Richtung der Bischöfe, feststehend auf dem Grund ihrer apostolischen Ueberlieferungen, aufgetreten, habe die herrschende kirchliche, in Asien alttraditionelle Chronologie der Leidenswoche vertheidigt und daraus die Abrogation des Mosaischen Ritus hergeleitet, dabei aber selbst die ιδ΄ in gleich hoher Würde, nur als den Opfertag des wahren Passalammes, hingestellt. Warum müssen denn jene ἀμαθεῖς ohne Weiteres die Katholiker Kleinasiens und Apolinaris deßwegen, weil er sie bestreitet, alsbald ein Anhänger des occidentalen Ritus sein? Dies eben ist das πρῶτον ψεῦδος. Dazu liegt aber in dem Fragment nirgends ein Grund. Wie natürlich ist es, daß gerade, wenn Apolinaris und seine Kirche gleichfalls die ιδ΄, aber in einem andern, Paulinischen Sinne streng festhielten, gegen einen solchen Versuch des Judaismus, die kirchliche Observanz in seinem Sinne aufzufassen, aus der Paulinischen ιδ΄ der bischöflichen Gemeinden eine judaisirende, aus dem Gedächtnißtag des Kreuzesopfers einen Gedächtnißtag des letzten Passamahls Jesu zu machen, und aus einer specifisch-christlichen Art der Feier eine gemischt-jüdische, — eine katholische Reaction in Asien selbst alsbald mit Macht auftrat, wollte anders diese Kirche nicht eben ihr theuerstes, schon von Paulus und Johannes überkommenes Erbtheil, die Befreiung von dem Joch der alten Satzungen, in Gefahr bringen und die ihr gewordene eigenthümliche Aufgabe, den Judaismus in allen seinen Gestalten zu brechen, ganz außer Acht lassen. Wie natürlich, daß sie gerade in diesem Punkt, in welchem sie den Judaisten äußerlich ähnlich sah, um nicht mit ihnen verwechselt zu werden, ihren eigentlichen Sinn, das Motiv, warum sie der ιδ΄ eine solche Bedeutung beilegte, ihre antiebionitische Richtung auf's Deutlichste aussprach! Wenn aber, wird man sagen, die Katholiker Asiens mit der

übrigen occidentalen Kirche die Idee von der Erfüllung des Passaritus in dem Kreuzestod und dem Abendmahl Jesu theilten, wenn sie dieselbe Chronologie der Leidenswoche, wenn ihre Feier dieselbe specifisch-christliche Bedeutung hatte wie die der Occidentalen, warum hielten sie an der ιδ′ mit solcher Hartnäckigkeit fest, da die strenge Vorzeichnung derselben im νόμος, ebenso wie der Vorgang Christi durch sein Abschiedspassamahl, als Erklärungsgrund dafür nicht mehr gebraucht werden kann? Auch diese scheinbare Schwierigkeit, nach Aufgebung des letztern ein anderes zureichendes Motiv für diese Anhänglichkeit an die ιδ′, einen äußerlichen Tag, auf Seiten der kleinasiatischen Katholiker zu finden, scheint der herrschenden Ansicht von dem Cult der letzteren unterzuliegen. Erinnern wir uns aber vor Allem: die Zeit, in welcher der zweite Streit ausbrach, ist dieselbe, in welcher man, veranlaßt durch die Neuerungen der Häretiker, im sechsten Jahrzehend des zweiten Jahrhunderts in Dogma und Cultus auf Seiten der Kirche anfing, die treueste Erhaltung des kirchlich Ueberlieferten ohne Zusatz und Wegnahme (μήτε προστιθέντες μήτε ἀφαιρούμενοι sagt Polykrates), somit in völlig ungeändertem Stand, sich zum doppelten Gesetz zu machen; es ist die Zeit, in welcher man mit dem allmäligen gänzlichen Erlöschen auch der ersten nachapostolischen Generation jeden Ueberrest der apostolischen Zeit mit größter Pietät festhielt; in welcher kurz darauf ein Clemens die letzten Trümmer der mündlichen Tradition in seinen Hypotyposen sammelte. Man nehme hinzu, mit welcher Gewaltthätigkeit der asiatischen Kirche das Aufgeben ihrer guten apostolischen Tradition, ihres Ritus, unter Drohungen angesonnen wurde — und schon hierin liegt Motiv genug für ihr Beharren bei der ιδ′, selbst auf die Gefahr einer Kirchenspaltung hin; denn unter diesen Umständen war Untreue gegen die ιδ′ eine Untreue gegen ihre Apostel und Altvordern und ein Preisgeben der Ehre und Sicherheit ihrer Tradition aus Menschenfurcht, der Kampf aber für die ιδ′ zugleich die Erfüllung einer heiligen Pflicht der Pietät gegen die Apostel und die ersten Träger ihrer Ueberlieferung, wie ein Kampf überhaupt für den Werth, das hohe Ansehen der kleinasiatischen kirchlichen Tradition. Dieselbe Pietät war es ja, welche schon Polykarp bestimmte, sich auf keine Weise zu dem μὴ τηρεῖν der ιδ′ bestimmen zu lassen, wie Irenäus sich ausdrückt: ἅτε μετὰ Ἰωάννου τοῦ μαθητοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ τῶν λοιπῶν ἀποστόλων. οἷς συνδιέτριψεν, ἀεὶ τετηρηκώς. Euseb. a. a. O. V, 24.

Hiemit hängen jedoch die weiteren Fragen zusammen: wie kam denn überhaupt die kleinasiatische Kirche dazu, die ιδ zu feiern,

wenn doch ihre Richtung eine antijudaisirende war? Welche Gesichtspunkte leiteten sie dabei? War sie in der specifisch christlichen Bedeutung der Passafeier und in der chronologischen Auffassung der Urwoche mit den Abendländern einig, worin kann noch die Differenz zwischen dem Occident und Orient liegen, und wie konnten aus einer solchen inner-christlichen Differenz so gewaltige Bewegungen und Kämpfe hervorgehen? Auf das Erste ist die vollständige Antwort bereits gegeben.

Ueber das Zweite mögen hier einige Bemerkungen noch hinzugefügt werden. Der Grund jener Kämpfe, welche mit der Wichtigkeit der Differenz nicht im Verhältniß zu stehen scheinen, liegt theils in dem damaligen Zustand der römischen Kirche, deren Bischof der vorzüglichste Hebel des Streites ist, und ihrer Stimmung gegen die Katholiker Asiens, theils in dem Charakter und der Richtung der Kirche jener Zeit überhaupt. Bereits hatte nämlich jene zusammenschließende katholisirende Richtung begonnen, welche, nicht zufrieden mit der Einheit des Glaubens und der Liebe, auch auf Uniformität im Aeußern drang und dieselbe mit hierarchischem Zwang gewaltsam herbeizuführen strebte. Besonders hatte diese Richtung zu Rom, wie die Clementinen zeigen, im Streit gegen die Marcioniten sich ausgebildet. Eben hatte man dort mit den zwei gefährlichsten Gegnern, mit der Valentinischen und Marcionitischen Häresе, den härtesten Kampf überstanden und war ihrer Meister geworden; die katholische, die bischöfliche Kirche, die Kirche der stetigen Tradition, hatte sich dadurch nur um so mehr befestigt; man schloß sich nun um so enger an die Tradition der Kirche; man stellte die römische, vorzüglich auf Petrus gegründete — mit Jerusalem der Cathedra Jakobi einige — Tradition über Alles. Gestützt auf diese Tradition hatte man die häretischen Parteien überwunden, wie wiederum die Clementinen zeigen. Nachdem man die Einheit der Kirche gegen die Häresen gewahrt, sollte sie nun auch, so wollte es das Siegesgefühl der römischen Kirche, gegen eine mächtige kirchliche Minorität durchgesetzt und diese zur Unterwerfung genöthigt werden. Nachdem sie im Dogma durchgedrungen war, sollte sie nun auch im Cultus erkämpft werden. Es ist bemerkenswerth, daß sich eben um diese Zeit eine Antipathie in Rom gegen die früher mit Rom verbündete kleinasiatische Kirche zeigt. Noch Polykarp, der Hauptträger der frühesten asiatischen Tradition, war der römischen Kirche gegen ihre häretischen Gegner, namentlich gegen Marcion, zu Hülfe gekommen; er hatte sein ganzes Ansehen, das ganze Gewicht seiner Johanneischen Tradition für sie in die Wagschaale gelegt und

viele Abtrünnige zur bischöflichen Kirche Roms zurückgeführt; es war öffentlich durch seinen Abendmahlsgenuß in Rom unter Anicet die Einheit beider Kirchen, ihr Friedensbund ausgesprochen worden. Gleichwohl tritt um 160 — 170 schon in den Clementinen eine Antipathie gegen die asiatische Kirche, namentlich gegen ihren ursprünglichen Gründer Paulus, und um 190 auch die Antipathie gegen die Johanneische Tradition, die mündliche und schriftliche derselben Kirche, in derselben Hauptgemeinde hervor. Man hatte in letzter Zeit von Asien her nicht viel Gutes erfahren; von Asien war Marcion, der Antagonist des A. Testaments, nach Rom gekommen, gestützt auf die eine und älteste Säule des asiatischen Gemeindelebens — auf Paulus. Zu dieser Zeit hatte man in Rom die Identität des Neuen Testaments mit dem Alten von Seiten der richtigen katholischen Mitte zu wahren; es war dies in den Clementinen, einem unzweifelhaft römischen Produkt, bis zu dem Extrem einer theilweisen Verkennung des specifisch-christlichen, geschehen, zugleich mit Antipathie gegen den Gewährsmann, auf welchen sich mit der asiatischen Kirche Marcion berief — gegen Paulus. Jetzt von 170 an war eine entgegengesetzte Richtung, eine judaistische, von Asien her nach Rom gedrungen; in Blastus hatte sich ein Zweig dieser Richtung, dessen Charakteristisches eine judaistische Passafeier mit Festhaltung der ιδ' war, in Rom festgesetzt und dort sich einen Anhang gemacht; auch der andere Zweig jener Richtung, der Montanismus, obwohl zunächst in Asien verbreitet, hatte dennoch nicht bloß jene Kirche inficirt, sondern auch in Rom einzudringen versucht; auch er war den Römern, wie man dies aus Tertullians Schrift de jejuniis sieht, mit seinen gesetzlichen Fastengeboten als eine Art Judaismus erschienen. — Beiden setzte man eine strenge Einhaltung des Ueberlieferten entgegen, und zwar fängt nun die römische Tradition an, in einen Antagonismus gegen die asiatische und deren zweite apostolische Säule, gegen Johannes, zu treten: hinsichtlich der ιδ' gegen die mündliche Ueberlieferung desselben; im Hinblick auf die chiliastischen Ideen der neuen asiatischen Prophetie gegen die verwandte schriftliche Tradition des Johannes, gegen seine Apokalypse, vielleicht in Cajus, während nun von anderer Seite auch das Evangelium mit Paraclet und Logos durch antimontanistische Monarchianer, die Aloger, als Cerinthisch verworfen wird. Rom faßte Widerwillen gegen eine Kirche, über welche her es in jener Zeit so manche Häresie empfing, daher auch der vielgestaltige Häretiker Simon in den Clementinen vom Orient her seine Richtung nach Rom nimmt. Die asiatische Kirche selbst war aber in sich mit judaistischen Par-

teien im Kampf, also theilweise von ihnen inficirt. Die römischen Schismatiker, welche die ιδ' in jüdischem Sinn feierten, beriefen sich ohne Zweifel auf die Tradition der Asiaten, wenn sie auch dazu nur äußerlich betrachtet eine Berechtigung hatten; mit der palästinensischen Tradition hatte man im Kampf gegen Marcion einen engen Bund geschlossen; auch im Kampf mit Blastus hatte man sie auf seiner Seite. Dieser urapostolischen Petrinisch-Jakobus'schen Ueberlieferung sollte sich nun die Johanneische unterordnen.

Man erkennt jetzt die Ursache der römischen Stimmung gegen die asiatische Kirche jener Zeit, deren katholische Anhänger der ιδ' man in Rom von den ebionitischen Anhängern der ιδ' nicht unterschied, und daher als ἑτεροδοξοῦντες bezeichnete (Euseb. V, 24), wenn anders das Wort hier in dogmatischem Sinn zu nehmen ist. Rechne man zu dem Siegesgefühl der römischen Gemeinde noch den persönlichen Charakter des Victor, die glückliche Stellung des römischen Bischofs in der Hauptstadt der damaligen Welt, welche ihm den universellen Blick auf das Ganze gab, ihm in dem politischen Ganzen, in dessen Centrum er sich befand, das großartige Ganze einer allgemeinen Kirche als zu erstrebendes Ziel und ihn selbst hauptsächlich als den berufenen Vertreter des Ganzen, als das Rüstzeug erscheinen ließ, das bestimmt sei, eine unantastbare, compacte, uniforme katholische Einheit herbeizuführen, deren Bedürfniß in den Kämpfen mit den Häretikern sich dringend fühlbar gemacht hatte; nehmen wir hinzu, wie er sich zu diesem Behuf mit der palästinensischen und alexandrinischen Tradition in Verbindung setzte, wie gerade damals, unter der Regierung des Commodus, für die Kirche ruhigere Zeiten eingetreten waren, in welchen sie, des Kampfes um Sein oder Nichtsein für den Augenblick enthoben, sich mit ihrer innern Fortentwicklung auch in Cultformen beschäftigen konnte — so haben wir Momente genug, welche uns die mächtige Bewegung, den Sturm begreifen lassen, den eine an sich nicht so bedeutende Differenz in der ganzen Kirche, in Ost und West, Süd und Nord hervorbringen konnte.

Die bischöfliche Tradition war die gewaltige Waffe der Kirche gegen die Häretiker. Sie hatte bisher Eins geschienen; hier war sie in einem auffallenden Punkt im Widerspruch mit sich selbst. Es galt nun, diesen Zwiespalt unter den Katholikern zu lösen und das Ansehen der katholischen Ueberlieferung herzustellen, wenigstens dadurch, daß man eine in sich einstimmige Mehrheit gewann und die Widerstrebenden zur Unterwerfung zwang. Der ganze Streit von 190 hat daher weniger einen dogmatischen als einen

hierarchisch-traditionellen, katholischen und rituellen Charakter; und dies ist auch der Eindruck, welchen die ganze Bewegung auf jenen Hauptwortführer und Zeitgenossen des Streits, zugleich einen Freund der asiatischen Kirche aus den Zeiten der Eintracht zwischen Ost und West unter Polykarp her, auf Irenäus, materiell einen Anhänger des römischen Ritus, gemacht hat. Ihm ist, wie oben gezeigt wurde, wiewohl er dem römischen Bischof der Sache nach Recht gibt, dennoch die ganze Differenz zwischen beiden Kirchen Gottes eine durchaus untergeordnete, welche eines Friedensbruchs nicht werth ist. So spricht Irenäus, der doch als Gegner des judaisirenden Quartodecimaners Blastus aufgetreten war und gewiß für die kleinasiatische Kirche nicht mit solcher Achtung und solchem strafenden Ernst gesprochen hätte, wenn die Richtung eines Blastus auch die ihrige gewesen wäre. Er stellt die obschwebende Differenz zwischen Ephesus und Rom als eine bloß rituelle dar, welcher noch eine Menge von Differenzen über das Passafasten, die alle in der Kirche vorhanden seien, an die Seite gesetzt werden könne, so daß man um ihretwillen mit eben so viel Recht die Gemeinschaft der Liebe aufkündigen und, wenn man auf solche Aeußerlichkeiten ein so großes Gewicht legen wolle, den ganzen Leib Christi zerreißen müßte, als um jener Differenz über den Tag der ἐπίλυσις νηστείας willen. Wolle man aber dieses nicht, so sei auch jene Ausschließung der asiatischen Gemeinden, wegen ihrer Treue gegen ihre Tradition im letztern Punkt, ein unverantwortliches Attentat auf den Frieden der Kirche. Gewiß, ein Zeitgenosse, der sich den höhern Standpunkt, die Hochstellung des Innern über das Aeußere, so gewahrt, der sich so wenig in die Leidenschaft des Streits hatte mithineinreißen lassen, verdient allen Glauben, und der Eindruck, den seine Worte auf uns machen, ist ganz der eines bloß rituellen Streits zwischen zwei auf einerlei dogmatischem Boden stehenden alt-verschwisterten Kirchen, eines Streits, der eben darum, weil die Gegner sich ebenbürtig, weil sie Katholiker sind, weil sie auf eine gleich angesehene Tradition sich stützen konnten, weil auf beiden Seiten πολλὰ πλήθη von Gemeinden und Bischöfen stehen, weil er von einer Seite der Katholiker her gleich mit Gewaltthätigkeit geführt wurde, einen so heftigen Charakter annahm. Mit Recht hat man aber auf die charakteristische Haltung der beiden Theile, auf die praktische Energie des Occidents, einen Zug des römischen Nationalcharakters, auf den passiven Widerstand der Asiaten, ein Symptom und eine Folge ihres mehr spekulativen, beschaulichen Wesens, hingewiesen (Rett-

berg a. a. O. S. 123), und nicht ohne Grund Schwegler[1] die Controverse zugleich als einen Prärogativstreit Roms mit Kleinasien bezeichnet, in welchem römischer Seits bereits die Factoren des Katholicismus in ziemlicher Vollständigkeit hervortreten. Tradition, Schrift und die Uebereinstimmung der kirchlichen Majorität, der Bischöfe der οἰκουμένη, durch Concilien und Synodalschreiben ermittelt, sind die Instanzen, welche entscheiden sollen. Rom ist der Herd der kirchlichen Agitation; wenn auch seine Maßregeln noch von dem freien Anschluß der übrigen Bischöfe abhängen, wenn es sich auch noch gefallen lassen muß, starke Rügen von seinen Freunden zu hören, es tritt doch voran, es versucht die Widerstrebenden durch Ausschließung von der Gemeinschaft mit der Gemeinde der Reichshauptstadt zu unterwerfen, die Bischöfe Jerusalems und Alexandriens zum Anschluß zu bewegen; es strebt eine Centraleinheit an, eine allgemeine Gleichförmigkeit auch in äußeren Gebräuchen — das Symptom einer mehr auf's Aeußerliche gehenden, aus dem innern Mittelpunkt des Glaubens, aus der Centralität des apostolischen Geistes herausgetretenen Zeitrichtung.

Schlußergebniß.

Aus dem Bisherigen dürften sich nun folgende Ergebnisse deutlich herausgestellt haben:

1) Der dogmatische Standpunkt der beiden großen Kirchenparteien ist in dem Streit von 190 im Wesentlichen ganz derselbe, ächt katholische.

2) Die Controverse zwischen beiden dreht sich keineswegs um den Unterschied einer judaisirenden oder specifisch-christlichen Passafeier, nicht um eine innere Identificirung von Judenthum und Christenthum einer- und eine Vertheidigung der Autonomie des letztern andererseits. Beide Theile unterscheiden das eigenthümlich Christliche deutlich von dem Jüdischen; beide halten dabei den äußern Zusammenhang des neuen Testaments mit dem alten fest; beiden ist die ιδ' im Allgemeinen der chronologische Angelpunkt der christlichen Feier; beiden ist sie der Todestag Jesu; beide theilen mit einander dieselbe Chronologie der Leidenswoche; beiden ist der mosaische Passaritus in Christo, dem wahren Passalamm, erfüllt und abrogirt. Die Differenz zwischen beiden Theilen ist

3) nur eine inner christliche, rituelle, die sich auf die innere Disposition der christlichen Feier, nicht sowohl der Auferstehungs-

[1] Nachapostol. Zeitalter II. S. 212 ff.

als der Todesfeier, bezieht und um die leitenden Gesichtspunkte dreht, nach welchen a) der Anfangspunkt der Festfreude und b) der Termin des Todesfestes, seine Wochenstellung, beziehungsweise die ganze Gestalt der Todesfeier bestimmt werden sollte.

a) Soll der Anfangspunkt der frohen Erlösungs-Feier und somit das Ende der Passafasten der Todestag, oder soll es erst der Auferstehungstag Christi sein? Dies ist der erste Differenzpunkt. Den Asiaten ist mit dem Tode Jesu die Versöhnung gestiftet und seine Verklärung begonnen. Mit dem Eintritt dieses Todes, noch am Abend des Todesfestes, eröffnen sie daher die frohe Festfeier, schließen zugleich das Passafasten. Sie gehen dabei von dem Wesen, von der objectiven Bedeutung der betreffenden Heilsthatsache aus und bestimmen hienach ihren Ritus. Die Occidentalen dagegen wollen nicht nur den Todestag selbst mit Fasten begangen, sondern das letztere auch nach ihm noch fortgesetzt und erst mit dem Auferstehungsmorgen geschlossen wissen. Denn ihnen ist nicht die objective Bedeutung der Heilsthatsache, sondern die Zeit, in welcher diese Bedeutung dem subjectiven Bewußtsein der Apostel offenbar geworden war, maßgebend. Nicht sowohl das innere Wesen des Heilsfactums, als eine historische Form des Bewußtseins über dasselbe bilden sie in ihrer Observanz ab.

b) Die zweite Differenz betrifft den Termin des Todesfestes, beziehungsweise die ganze Gestalt der Todesfeier. Beide Theile knüpfen dabei an die Urwoche an. Allein die Einen, die Occidentalen, bestimmen den Tag des Todesfestes Christi von Ostern aus. Ostern, der Oster-Sonntag, ist hier der feste Punkt, von dem aus Alles festgesetzt wird; der dritte Tag vor Ostern ist der Todestag. Die Wochentage der Urwoche sind hier maaßgebend; Passafeier und Wochencyclus werden daher auf dem Grund dieses Princips sich ganz ähnlich, ja aus dem Todesfesttag wird, auf daß der wahre Todestag gewiß mit unter den gefeierten Tagen sei, eine Todesfestwoche, die in dem Freitag culminirt. Es ist die Physiognomie der ganzen Urwoche, die hier nachgebildet wird. Die Passawoche wird ein Daguerrotyp der Normalwoche. Die Andern dagegen, die Asiaten, erblicken in der Urwoche einen selbstständigen, absoluten Bestimmungspunkt für das Todesfest so gut wie für den Ostertag. Dieser Punkt ist ihnen die ιδ', auf welche in der Urwoche der Tod Jesu gefallen war, vermöge ihrer religions-

philosophischen Bedeutung. Diese Bedeutung der ιδ' steht ihnen höher, als die Einhaltung der Wochentage und des Intervalls zwischen Tod und Auferstehung. Die ιδ' soll daher das Todesfest sein, immer und ausschließlich, auf welchen Wochentag sie fallen mag. Ihre Todesfeier ist daher ein Festtag, keine Festwoche, und dieser Festtag ist in genauem Anschluß an den jüdischen Festkalender stets die πρώτη ἀζύμων der Juden in dem weitern Sinn des spätern vulgären Sprachgebrauchs. Den Asiaten war dabei die Congruenz der christlichen Heilsthatsache mit der Zeit des Typus, welche in der Urwoche Statt gefunden hatte und in welcher sie einen bedeutungsvollen, göttlich geordneten Ausdruck für den äußern Zusammenhang der Erfüllung mit dem Vorbild erblickten, für die Todesfeier eine entscheidende Rücksicht, der sie daher auch in dem christlichen Cultus seine Stelle sichern zu müssen glaubten; sie sind die Anhänger des Jahrestags, auf welchem diese Congruenz beruhte, und die Feier des Todes ist ihnen von der ιδ' unabtrennbar. Den Occidentalen war dagegen die Hauptsache der richtige Anschluß der Todesfeier an den Oster-Sonntag, eine möglichst treue Uebereinstimmung der Festwoche mit den Tagen der Normalwoche. Die Gefühle der Christen in jener Urwoche waren ihnen an die Wochentage gebunden, sie sollten sich daher nicht nur allwöchentlich an demselben Tage wiederholen, sondern auch in der großen Jahreswoche der Passafeier sollte hierin keine Störung eintreten, sollten dieselben stereotypen Wochentage mit denselben Empfindungen der Freude oder Betrübniß bezeichnet sein. Hiernach muß, mag man sich dieser leitenden Gesichtspunkte auch mehr oder weniger bewußt gewesen sein,

4) der ganze Standpunkt der occidentalen Observanz als ein mehr subjectiver, persönlicher, individueller, als der geschichtlich stetige und traditionelle, stereotype charakterisirt werden, der an die ganze äußere Physiognomie der Urwoche möglichst genau anschließt; der Standpunkt der Orientalen stellt sich dagegen als ein mehr objectiver, dogmatischer, universeller und freibildender dar, so fern ihre Observanz aus dem Bestreben hervorgeht, das Wesen, die innere Bedeutung der Heilsthatsache selbst, nicht eine historische Form des Bewußtseins über dieselbe, in der Art ihrer Feier auszudrücken, so wie statt der materiellen Physiognomie der Urwoche bei Bestimmung des Termins der Todesfeier ein in der Urwoche liegendes, ideelles, religions-philosophisches Moment zum Gesetz zu nehmen. Wie sich daher in der römischen Praxis ein urapostolischer, an die ersten Gefühle der Zwölfe genau anschließender Typus zu erkennen gibt, so in der

asiatischen ein Paulinisch-Johanneischer, dogmatisch freierer und höherer: beides individuelle Richtungen innerhalb des beiden gemeinschaftlichen autonomisch christlichen Gebiets.

War mit dem Streit von 170, durch die Entscheidung der specifisch-christlichen Bedeutung des kirchlichen Passa, die Grundlage der christlichen Feier bestimmt, so war mit dem Streit von 190 der zweite Schritt zu einer weitern innerchristlichen Organisation derselben gethan: die Stellung des Passafests und seiner beiden Momente in der Woche war nun angebahnt; die Schwankungen des Todesfestes und der eigentlichen Passa-ἑορτή, des Fastenschluß- und Communion-Tages, durch die Wochentage hin, sollten durch den römischen Ritus beseitigt, sein Termin vom jüdischen Festkalender in etwas abgelöst und mit dem schon längst herrschenden christlichen Wochencyclus in eine genaue Uebereinstimmung gebracht werden, und diese Bestimmungen treten in demselben Grad in's Leben, in welchem die römische Feier nach und nach die orientalische verdrängt. — Im Zusammenhang damit könnte nun sogleich zu der weitern Fortentwicklung dieser Feier im dritten Jahrhundert übergegangen werden, wäre nicht hier der geeignetste Ort, nachdem die Differenz und die Observanz, wie sie gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts bestanden, mit Sicherheit erhoben sind, nun auch alsbald, an der Hand derselben Urkunden, rückwärts zu gehen und die erste Bildung und Entstehung dieser gedoppelten Festpraxis zu erforschen. Denn dazu konnte in den früheren Erörterungen noch kein Versuch gemacht werden. Man kann den Ursprung einer solchen Differenz nicht erklären, sagt Dr. von *Baur* mit Recht (Zeller's th. J. 1847, I. S. 127) — setzen wir hinzu: überhaupt auch den Ursprung einer kirchlichen Sitte nicht — wenn man nicht vor Allem genau und richtig weiß, worin sie bestund. Geben wir daher der kirchlichen Passafeier vom Schluß des zweiten Jahrhunderts ihr Fundament in der Urgeschichte der Passafeier, wie sich in diesem Context von selbst versteht, gleichfalls der christlichen und kirchlichen.

Zweiter Abschnitt.

Urgeschichte der Passafeier.

Nehmen wir das Hauptergebniß der bisherigen Untersuchung, den Stand der kirchlichen Observanz in den drei letzten Jahrzehnten des zweiten Jahrhunderts wieder auf, so bezeichnet der Streit von 170 die gemeinschaftliche, ächt Paulinische Grundlage, auf welcher sowohl die occidentale als die orientale Feier steht, den beiden Theilen gemeinschaftlichen, specifisch-christlichen Charakter; der Streit von 190 aber bezeichnet ihren rituellen Unterschied, die Eigenthümlichkeit beider Observanzen, als deren Grundzug wir auf Seiten der Orientalen ein Vorherrschen des Allgemeinen, des Dogmatischen, auf Seite der Occidentalen ein Vorherrschen des Besondern, Historischen erkannt haben. Das Letztere deutet auf den Anfang des apostolischen Zeitalters, das Erstere auf die Periode seiner Culmination; das Letztere auf die Zeit des erst sich entfaltenden, das Erstere auf die des vollkommen und klar entwickelten christlichen Bewußtseins der Apostel, der Träger der Urzeit.

I. Die kirchlichen Traditionen über die Passafeier.

Geht man nun von 170 an zurück und verfolgt den Ursprung jener gedoppelten Passafeier, so stellt sich der seltene glückliche Fall heraus, welcher dem Gegenstand dieser Untersuchung einen besondern Reiz verleiht, daß hier specielle und glaubwürdige geschichtliche Zeugnisse vorliegen, mit deren Hülfe man das Dasein beider Observanzen bis in die apostolische Zeit, bis in's erste Jahrhundert zurück verfolgen, und, da auch von der andern Seite her die apostolischen Urkunden die Hand bieten, den Ursprung der Erscheinung mit einiger Sicherheit muthmaßen, ja ein Continuum, ein stetiges Ganze der Entwicklung an der Hand geschichtlicher Zeugnisse herstellen kann. Diese geschichtliche Sachlage verdanken wir vorzüglich theils dem Umstand, daß der Streit eben in eine Zeit fiel, wo man die Ueberreste der Tradition sammelte und noch sporadisch da und dort glaubwürdige Zeugen der apostolischen Zeit im zweiten Glied besaß, theils dem Umstand, daß man gerade bei dieser rituellen Differenz besonders genöthigt war, auf die Tradition zurückzugehen und dies mit doppeltem Eifer that,

da es eine Differenz unter Katholikern, sogar unter zwei Hauptgemeinden der Urzeit galt, die sich beide mit gleichem Recht auf ihre Ueberlieferung verlassen und sich des ächt apostolischen Ursprungs ihrer Observanz rühmen zu können glaubten. Nationelle und sächliche Gründe können in einem solchen Streit und bei einer solchen äußern Cultdifferenz den Ausschlag nicht geben. Der einen subjectiven Rücksicht stellt sich leicht eine andere gleichberechtigte entgegen, dem einen Geschmacksurtheil das andere, der einen Vorliebe die andere. Die Geschichte dieser Streitigkeiten zeigt es, daß so leicht und schnell zwischen den Katholikern und den kleinasiatischen und römischen Ebioniten die specifische Würde und Autonomie der christlichen Passafeier durch das Bewußtsein, durch den festen Takt und Charakter der ganzen bischöflichen Kirche entschieden war, so langsam dagegen die Entscheidung über die Differenz im äußern Ritus, im Laufe von mehr als 100 Jahren fiel; daß sie zuletzt nur durch von außen hergenommene, nicht in der Natur der Sache liegende Rücksichten und Neigungen, durch die mit dem Wachsthum der Kirche steigende Antipathie und Verachtung gegen das ungläubige Judenvolk, das sich in den Zeiten der Verfolgung noch überdies durch seinen Fanatismus gegen die Christen bei diesen verhaßt machte, durch die Rücksicht auf die Einigung, den katholischen Zusammenschluß der Kirche hinsichtlich eines ihrer wichtigsten Feste, ja ihres ersten und ältesten Hauptfests, von dem auch die Pentecoste abhing, sogar durch das Ehrgefühl dem fixen in sich geschlossenen Festkalender der Juden gegenüber herbeigeführt, und zu allerletzt nur durch Gewalt und Kirchenstrafen erzwungen werden konnte. Constantin's Sendschreiben an die nicht in Nicäa erschienenen Bischöfe (**Euseb. de Vita Const. III. 18 f.**) gibt hierüber deutliche Aufschlüsse. Zudem scheinen die leitenden Gesichtspunkte, welchen, mehr oder weniger bewußt, beide Theile folgten, im Streit selbst nicht klar erkannt, wenigstens nicht geltend gemacht worden zu sein. Wo innere in der Natur der Sache liegende Gründe nicht entscheiden konnten, da mußte eine andere, eben erst im Streit mit den Häretikern als festes Bollwerk der christlichen Kirche wichtig gewordene Instanz das ohnedem heilig gehaltene apostolische Herkommen entscheiden. Beide Theile glaubten auf's Entschiedenste, im Besitz der ächten apostolischen Observanz zu sein; die berufenen Synoden richteten ihr Augenmerk vorzüglich auf Ausmittlung der ächten apostolischen Ueberlieferung über die Passafeier; man untersuchte die Mittelglieder, durch welche sie bezeugt war, und diesen Untersuchungen verdanken wir gerade bei dieser Erscheinung geschichtliche Zeugnisse

von seltener Bestimmtheit über ihr hohes Alter und ihren apostolischen Ursprung.

1) Die occidentale Tradition.

a) Die römische.

Bestimmte Angaben über das Alter der römischen Observanz enthält das zweite Fragment des Irenäus: „Auch die Alten vor Soter, sagt er, welche der Gemeinde, deren Führer du jetzt bist, vorgestanden haben, wir meinen Anicet und Pius, Hyginus, Telesphorus und Xystus, haben den Tag weder selbst gefeiert, noch ihren Nachfolgern aufgetragen, ihn zu feiern." Denkt man sich das Fragment in seinen Zusammenhang hinein, in den Context eines Briefs, der die Hartnäckigkeit, mit welcher die asiatischen Katholiker, auf die Auctorität einer alten Tradition hin, an der ιδ΄ die Passafasten beendigten und diesen Tag damit zur ersten frohen Passa-ἑορτή machten, als eine Sache von untergeordneter Bedeutung darzustellen suchte, die eines kirchlichen Friedensbruchs nicht werth sei, und dem Victor die Friedensliebe und Weitherzigkeit seiner Vorgänger in derselben Sache (worauf auch das nachfolgende περὶ τούτου τοῦ κεφαλαίου hinweist, unter dem nur das Capitel, der Punkt, auf den sich der ganze Brief hauptsächlich bezog, somit der Tag der ἐπίλυσις νηστειῶν: ob es die ιδ΄ σταυρώσιμος oder die κυριακὴ ἀναστάσιμος sein sollte, verstanden werden kann), zum Spiegel vorhält, so kann es wohl nicht zweifelhaft sein, es ist bei dem μὴ τηρεῖν der römischen Bischöfe stets die ιδ΄ hinzuzudenken, und das τηρεῖν nicht bloß, wie es v. Baur erklärt (Tüb. Jahrb. 1847, I. S. 125), = sich die ιδ΄ als den Tag merken, mit welchem das Passafest seinen Anfang nimmt, sondern zugleich = die ιδ΄ solenn, dem Zusammenhang nach als Todesfest und mit der ἐπίλυσις νηστείας und der Fest-Communion begehen. Steht dies fest, so haben wir eine Scala römischer mit Namen genannter Bischöfe vor uns, von denen es gewiß war, und auch der römischen Gemeinde gegenüber, die doch hierüber genau unterrichtet sein mußte, als ausgemachte Thatsache behauptet werden konnte, sie haben die ιδ΄ nicht als Todesfest und Fastenschluß gehalten, kurz ihre Feier habe schon ganz die Eigenthümlichkeiten des occidentalen Ritus gehabt. Nur über die Scala selbst könnte noch einiger Zweifel sein. Warum beginnt sie rückwärts nicht mit Eleutherus (177—190 n. Chr.), Victor's unmittelbarem Vorgänger, nicht mit Soter (168—176), sondern erst mit dessen Vorgänger Anicet (157—168)? Liegt darin nicht eine Andeutung, daß etwa unter Soter und Eleutherus schon

Zwistigkeiten über das Passa zwischen Rom und Kleinasien ausgebrochen seien, wenigstens die Verschiedenheit des beiderseitigen Gebrauchs in den Augen beider Kirchen größere Wichtigkeit erlangt hätte? worauf Neander (Archiv a. a. O. S. 95) anfangs die Haltung der Worte deutete. Erwägt man aber die väterliche Milde, welche als ein Hauptzug im Charakter des Soter dargestellt wird (Euseb. IV, 23), und zwar von seinem Zeitgenossen Dionysius, Bischof von Corinth, so kann man diese aus dem Zusammenhang gerissenen Worte sich auch nach der Tendenz der Stelle kaum in einen andern Contert hineindenken, als in den: schon Eleutherus und Soter haben ein ganz anderes Verfahren und Urtheil über solche Differenzen an den Tag gelegt, aber auch alle jene römischen Vorgänger Victor's vor Soter, von Anicet bis auf Xystus zurück, haben jene milden Gesinnungen und jene Weitherzigkeit und Friedensliebe bewiesen, womit die Schilderung des ganzen Benehmens der römischen Kirche in dem Brief des Dionysius an Soter (Euseb. IV. 23) sehr gut übereinstimmt — eine Auffassung, welche nun auch Neander, Kirchengesch. I. 1. 2. Aufl. S. 515, angenommen hat. Von diesem Zusammenhang hat Eusebius nur das, was ihm als die werthvollste Notiz erschien, die Praris der älteren Bischöfe, ausgehoben. Hätten aber auch Soter und Eleutherus schon weniger friedfertige Gesinnungen gezeigt, das bliebe doch jedenfalls stehen, daß auch sie den occidentalen Passaritus von 190 getheilt hätten, und somit wäre jedenfalls dieser unverändert durch die ganze Reihe der römischen Bischöfe von Victor an bis auf Anicet, Pius (142 — 157), Hygin (138 — 142), Telesphorus (129 — 138) und Xystus (121 — 129), somit bis in das zweite Jahrzehend des zweiten Jahrhunderts, unter namentlicher Angabe der Zeugen zurückgeführt. Aber auch Xystus war ohne Zweifel nicht der Urheber derselben, sondern nur der älteste römische Bischof, von dem Irenäus mit Sicherheit behaupten konnte, daß er jene Differenz gekannt und gleichwohl den Frieden höher geachtet habe, als Einförmigkeit der Kirche in äußeren Dingen. Vielmehr leiteten die römischen Synodalen, wie schon deßwegen zu vermuthen steht, weil sie sonst den Asiaten keine ebenbürtige Auctorität hätten entgegenstellen und dann auch nicht hätten durchdringen können, ihre Observanz zuverläßig von den Aposteln ab; und von welchen anders, als von Petrus und Paulus, von den apostolischen Märtyrern Roms, deren Gräber man im Vatican und an der Via Ostia zeigte, von deren einem schon der Römer-Brief bezeugte, neben andern Homologumenen, daß er in Rom gewirkt habe, und deren zweiten schon eine alte, frühe anerkannte

Sage 25 Jahre (43 — 68?) als Bischof in Rom der Gemeinde vorstehen und dort den Magier Simon bekämpfen ließ, während man schon zu Justin's Zeit von der Anwesenheit des letztern in Rom so überzeugt war, daß der in der Tiber damals gefundene Stein mit der Inschrift: **Simoni Deo sancto** als handgreiflicher Beweis hievon galt, als ein Monument, das die römische Superstition dem Magier gesetzt habe (**Justin. Apol. I. c. 26. 56.**). Hievon liegen die Spuren selbst in dem Schreiben des Polykrates. Sichtbar hat dieser Brief eine durchgängige Beziehung auf das drohende Schreiben Victor's, in welchem dieser den Anschluß der Asiaten an den römischen Ritus verlangt hatte. Victor hatte, wie Polykrates ausdrücklich angibt, diesen aufgefordert, andere Bischöfe zu berufen, er werde nicht viele Gleichgesinnte zählen, die große Mehrheit der Kirche sei gegen ihn. Den *πολλὰ πλήϑη ἐπισκόπων* Victor's setzt Polykrates die *πολλὰ πλήϑη* seiner Bischöfe entgegen; ebenso steht nach der Haltung des Briefs die Versicherung des Polykrates, er habe alle *γραφαὶ* durchgegangen und nichts gefunden, was seinem Ritus entgegen wäre, gewiß in Beziehung auf eine ähnliche gleich anmaßliche Behauptung des Römers: er solle nur die *γραφαὶ* durchgehen, er werde sie im Widerspruch mit dem asiatischen Ritus finden, was kaum etwas Anderes voraussetzen läßt, als daß man römischer Seits die asiatische Kirche und ihre Feier der *ιδ′* ohne Weiteres mit der eines Blastus zusammenwarf; und so steht denn auch die dritte Instanz des Polykrates, seine apostolischen und nachapostolischen Auctoritäten, seine Berufung auf die *μεγάλα στοιχεῖα* Asiens Allem nach einer ähnlichen Victor's auf die apostolischen und nachapostolischen Auctoritäten des römischen Ritus, auf die *μεγάλα στοιχεῖα* Roms gegenüber.[1] Und welche konnten diese anders sein, als die Gräber jener apostolischen Märtyrer Roms, des Petrus und Paulus, die es gleichsam handgreiflich zu verbürgen schienen, daß Rom im Besitz der ächten Paulinischen und Petrinischen Ueberlieferung sein müsse? Das war es, was nur wenig später, bald nach 201, der römische Presbyter Cajus den Montanisten entgegenhielt. Auf die Hauptträger der asiatischen Tradition beruft sich in dem Dialog des Cajus adv. **Proclum** auch der Montanist Proclus; auf die *τάφοι* derselben in Asien. Nachdem er vorher andere Auctoritäten genannt haben muß, setzt er hinzu: *μετὰ τοῦτο δὲ προφήτιδες τέσσαρες αἱ Φιλίππου γεγένηνται ἐν Ἱεραπόλει τῇ κατὰ τὴν*

[1] Darauf weist namentlich das doppelte *καὶ* hin, das III. 31, wo ein Theil der Stelle wiederholt ist, steht. *καὶ γὰρ καὶ κατὰ τὴν Ἀσίαν* = denn auch durch Asien hin (so wie in Rom) liegen jene großen Todten.

Ἀσίαν. ὁ τάφος αὐτῶν ἐστὶν ἐκεῖ καὶ ὁ τοῦ πατρὸς αὐτῶν.[1] Diesen traditionellen Auctoritäten Kleinasiens stellt Cajus in demselben Dialog diejenigen Roms entgegen (Euseb. II. 25): „ἐγὼ δὲ, sagt er, τὰ τρόπαια τῶν ἀποστόλων ἔχω δεῖξαι· ἐὰν γὰρ θελήσῃς ἀπελθεῖν εἰς τὸν Βατικανὸν, ἢ ἐπὶ τὴν ὁδὸν τὴν Ὀστίαν, εὑρήσεις τὰ τρόπαια τῶν ταύτην ἱδρυσαμένων τὴν ἐκκλησίαν“: er meint nach Eusebius die Apostel Petrus und Paulus, Roms apostolische Märtyrer. Auf diese beiden, besonders aber auf Petrus, führte demnach die römische Kirche ihre Observanz zurück, wie dies ausdrücklich Sokrates H. Eccl. V. 22. bezeugt: οἱ δὲ κατὰ τὴν Ῥώμην καὶ τὰ ἑσπέρια μέρη τοὺς ἀποστόλους Παῦλον καὶ Πέτρον τὴν ἐκεῖ παραδεδωκέναι συνήθειαν λέγουσιν, wogegen die Anhänger der ιδ´ ihre Observanz von dem Apostel Johannes ableiten. Ebenso Sozomenus H. Eccl. VII. 19.

b) Die corinthische Tradition.

Stellen wir der römischen Ableitung des abendländischen Ritus die der andern Hauptgemeinden zur Seite, welche in diesem Streit Roms Bundesgenossen sind. Ganz auf dieselben Apostel führte auch die angesehenste Christengemeinde Griechenlands, die corinthische, ihre der römischen gleichförmige Tradition über den Passabrauch zurück; von dem mit Victor gleichzeitigen Bacchyllos, dem corinthischen Bischof, war zu Eusebius Zeit noch ein Synodalvotum für die römische Sitte vorhanden (Euseb. V, 23). Kann man sich darüber wundern, wenn man an die enge Verbindung denkt, welche schon in frühern Zeiten zwischen der corinthischen und römischen Gemeinde Statt fand,[2] an die angebliche gemeinschaftliche Gründung beider Gemeinden durch dieselben Apostel, Petrus und Paulus, auf welche man zu Corinth um 170 den Ursprung der corinthischen und der römischen Kirche zurückführte? Abermals haben wir Eusebius das merkwürdige Zeugniß zu danken, auf welchem diese Nachricht beruht. Es gehört Dionysius an, dem Bischof der corinthischen Gemeinde (170—180), in Soter's Zeit (Euseb. IV, 23), unter dessen mannigfaltigen paränetischen Briefen an befreundete Christengemeinden, hauptsächlich Griechenlands, aber auch an diejenigen von Rom und

---

[1] Euseb. a. a. O. III. 31. Routh. Rel. Sacr. II. 5 ff.

[2] Eine geschichtliche Spur dieser Verbindung Corinths mit Rom einer- und mit der palästinensischen Kirche andererseits enthält auch die Angabe Hegesipps, des Judenchristen (Euseb. IV. 22), daß er auf seiner Fahrt (von Palästina) nach Rom in Corinth sich aufgehalten habe, und von dort aus nach Rom gereist sei, wo er bis zu Anicet's Zeit blieb. Corinths Gemeinde, sagt er, blieb von Clemens Zeit an ἐν τῷ ὀρθῷ λόγῳ bis auf Primus Bischofsamt (Routh Reliq. Sacr. I, 201) οἷς (Primus und seine Gemeindegenossen) συνέμιξα ꝛc.

Pontus — an diese gerichtet, um sie gegen häretische Irrthümer, besonders vor Marcion, dem falschen Pauliner, zu verwahren (Euseb. **IV**, 23) — sich auch ein Schreiben an Soter, den römischen Bischof, dessen väterliche Milde besonders geeignet war, abtrünnige Brüder auf's Neue zu gewinnen, und Auswärtige im Schooß der Kirche zu bewahren, findet — dem getreuen Bundesgenossen Roms im Kampf mit dem Marcionitischen System. Dionysius führt beide Gemeinden auf jene beiden Apostel zurück. In dem bei Euseb. **II**. 25. erhaltenen Fragment aus seiner *ἔγγραφος ὁμιλία*, seinem Brief an die römische Gemeinde, sagt Dionysius: „Durch solche Ermahnungen (vielleicht die von der römischen Gemeinde durch Clemens Rom. in seinem ersten Brief an die Corinthier an diese gerichtete *νουθεσία*, wahrscheinlicher aber das unter Soter (Euseb. **IV**, 23) von der römischen Gemeinde an sie gerichtete Ermahnungsschreiben) habt auch ihr *τὴν ἀπὸ Πέτρου καὶ Παύλου φυτείαν γεννηθεῖσαν Ῥωμαίων τε καὶ Κορινθίων συνεκεράσατε*, den Einen von Petrus und Paulus gepflanzten Weinstock der römischen und corinthischen Gemeinde in Eins verschmolzen (beide sind zwei in ihrem Ursprung eng verwachsene Reben Eines Stocks aus Einer Wurzel) *καὶ γὰρ ἄμφω καὶ εἰς τὴν ἡμετέραν Κόρινθον φυτεύσαντες ἡμᾶς ὁμοίως ἐδίδαξον*. Beide Apostel kamen auch in unser Corinth und gründeten unsere Gemeine auf gleiche (unter sich übereinstimmende) Weise. Ebenso kamen sie auch nach Italien (*ὁμόσε διδάξαντες*) zusammen (in brüderlicher Einheit, mit gleichem Ziel, den gleichen Schauplatz suchend) lehrend, und starben zu derselben Zeit den Märtyrertod." Kein Wunder, wenn so eng verbrüderte Gemeinden, auf denselben apostolischen Ursprung zurückgeführt, auch im Passastreit auf Einer Seite stehen und zu derselben Tradition halten. Es ist von Interesse, diesen engen Bund zwischen der römischen und corinthischen Gemeinde noch aus einem andern Fragment desselben Schriftstellers aus demselben Briefe weiter kennen zu lernen, das Euseb. **IV**, 23 aufbewahrt hat. Unter Marcus Aurelius waren bekanntlich heidnische Volksaufstände gegen die Christen ausgebrochen, welche sich von Asien, wo ihnen um 168 Polycarp mit andern Bischöfen unterlag, nach und nach über das ganze römische Reich verbreiteten und um 177 auch in Gallien wütheten. Mit Beziehung auf diese Verfolgung rühmt Dionysius in dem an Soter gerichteten Brief an die römische Gemeinde die Art, wie sich diese beständig, bis auf die Zeit dieser Verfolgungen herab, der christlichen Brüder mit Rath und That angenommen habe, und sagt: Von Anbeginn ist es euer Brauch,

allen Brüdern auf mannigfache Art wohlzuthun und (ἐφόδια Reisegelder) Unterhalt vielen Gemeinden in allen Städten zu schicken, bald die Armuth der Bedürftigen lindernd, bald den Brüdern, welche Mittel besitzen, noch Zuschüsse gewährend. Mit dieser Sendung eurer Unterstützungen von Anfang an habt ihr als Römer eine von euren Vätern überkommene römische Sitte fortgehalten, die auch euer *μακάριος ἐπίσκοπος*, Soter, nicht nur fortgeführt, sondern sogar gesteigert hat. Denn er schickte nicht nur fortwährend den Heiligen freigebige Geschenke, sondern ermahnte auch die Brüder, welche nach Rom kamen, wie ein liebreicher Vater seine Kinder, mit seligen Worten! Darauf fährt er fort: „Den gestrigen heiligen Tag des Herrn haben wir gefeiert, und in demselben euer Schreiben (öffentlich) vorgelesen, das wir aufbewahren und allezeit vorlesen werden, zur Ermahnung, wie wir dies auch mit eurem frühern, durch Clemens an uns geschriebenen Briefe thun" (von jeher, nach einem alten Brauch in Corinth, setzt Eusebius hinzu). Welche enge Verbindung zwischen diesen beiden Gemeinden! Freundschaftsbezeugungen, brüderliche Ermahnungen noch durch Soter von Rom aus an die Corinther gerichtet, und die gemeinschaftliche Gründung durch dieselben heiligen Apostel, Petrus und Paulus, knüpfen beide auf's innigste zusammen. Von Paulus bezeugen es seine Briefe, daß er die corinthische Gemeinde begründete und in einem sehr engen Verhältniß zu ihr stand; wie kommt aber Petrus zur Mitarbeit in dieser Kirche? Wie es scheint, beruhte diese Annahme auf einer alten Ueberlieferung hierüber, und eben in jenen Zeiten des gewaltigsten Kampfes mit Marcion (160 — 170) kann man es nur höchst begreiflich finden, wenn die römische Gemeinde, der Hauptschauplatz dieser Kämpfe, dem Hyperpauliner gegenüber, der sich auf die Paulinischen Briefe und das Paulinische Lucas-Evangelium berief, einen Werth darauf legte, im Besitz der ächten Paulinischen Tradition, der schriftlichen und mündlichen, zu sein, aber zugleich nach ihrer vielseitigen kirchlichen Haltung auch im Besitz der ächten Petrinischen Ueberlieferung, in welchen beiden Aposteln sich die beiden Seiten der richtigen Auffassung des Verhältnisses zwischen dem Alten und Neuen Testamente, des Hauptstreitpunkts gegen Marcion, (sowohl des äußern Zusammenhangs und der Verwandtschaft beider als ihrer Differenz und der entschiedenen Erhabenheit des N. Testaments über das alte) repräsentiren; höchst natürlich aber auch, wenn die Roms Gemeinde so eng verbrüderte katholische Gemeinde Corinths, in der Person ihres Bischofs eifrige Gegnerin der Marcioni-

tischen Neuerungen, auf dieselben Apostel und die alte Tradition ihres Ursprungs von beiden in jener Zeit ein doppeltes Gewicht legte. War es ja doch auch hier Clemens — der nach der einen Seite hin dem Paulus verwandte, wissenschaftlich gebildete Römer, der von Paulus in seinen Briefen ausdrücklich genannte, nach der andern Seite hin dem Petrus nahe stehende, von Petrus selbst eingesetzte römische Bischof — durch welchen Rom mit Corinth in alter Verbindung und Corinth durch ihn mit beiden Aposteln in Berührung stand; wie es in den Clementinen, einem Produkt der Marc. Aurelischen Zeit, gleichfalls Clemens ist, durch welchen Petrus mit Jakobus in Verbindung tritt, in dessen als des ächten Pauliners wie Petriners Person, in dessen traditionellem Ansehen Roms bischöfliche Kirche sich gegen die Marcionitischen Häretiker wehrt.[1] Man darf nur das Verzeichniß und die kurze Inhaltsangabe der Dionysianischen Briefe (bei Euseb. a. a. O. IV, 23) ansehen, um zu bemerken, wie die corinthische Gemeinde unter den griechischen als eine Hauptgemeinde dasteht, wie die Zeit jener an befreundete Gemeinden gerichteten Briefe eine Zeit heidnischer Verfolgungen und häretischer Gefahren ist, wie der Gegensatz, namentlich gegen Marcionitische Ideen, deutlich darin vorherrscht. Der Brief an die Nicomedier ist als Polemik gegen Marcion ausdrücklich bezeichnet; im Brief an die Gemeinden in Pontus, der Heimath Marcion's, und besonders an die zu Amastris ist nicht umsonst neben der Ermahnung, alle, die von der *πλάνη αἱρετικὴ* umkehren, liebreich aufzunehmen, besonders von dem (von Marcion verworfenen) *γάμος* die Rede; auch der Brief an Soter beklagt sich über eine Verfälschung seiner (des Dionysius) Briefe an die Gemeinden in häretischem Sinn, durch Auslassungen und Zusätze, was ihn jedoch nicht Wunder nehme, da man dies ja auch mit den *γραφαὶ κυριακαὶ* so gemacht habe, (was offenbar auf die Marcioniten und ihr Verfahren mit katholischen Evangelienschriften geht). Zielt nun das Alles besonders auf Marcion, so wird es auch hiedurch auf's Neue erklärt, warum in jener Zeit die corinthische Gemeinde in Uebereinstimmung mit der römischen ihre Tradition mit allem Nachdruck auf die Apostel Petrus und Paulus zurückführte. Nicht minder

[1] Diese Auffassung und Erklärung der Clementinischen Homilien ist von mir schon vor 16 Jahren, im Jahr 1830, in einer von der Tübinger theologischen Fakultät gekrönten Preisschrift ausgesprochen und begründet worden, und hat seitdem an meinem verehrten Lehrer Dr. v. Baur einen warmen Vertheidiger gefunden Tübinger Zeitschrift 1831, 4. S. 127, und sonst, besonders in der Gnosis 1835, S. 300—403, wo, wenn auch mit einigen Modificationen in der Auffassung des Ganzen, im Wesentlichen die von mir geltend gemachten Gründe ausgeführt sind.

erklärt sich hieraus, warum wir auch Pontus, dessen Tradition übrigens auf Petrus zurückgeht (Euseb. III, 1), seinen Bischof Palmas noch an der Spitze (Euseb. V, 23) (denselben, an den auch schon der corinthische Dionysius schrieb IV, 23), im Passastreit auf Seiten der römischen Kirche finden. Pontus war die Heimath Marcion's; dort war gleich anfangs die Kirche mit ihm in Conflikt gerathen; von dort vertrieben hatte er sich nach Rom gewandt und der Gegensatz gegen ihn war ein mächtiges Band, das sich hinfort um die Kirche in Rom und in jener auch politisch mit Rom enge verknüpften Provinz schlang.

c) Die palästinensische Tradition.

Besonders ausführlich hatte sich über die apostolische Passafeier die im Besitz einer sehr angesehenen Tradition befindliche palästinensische Kirche, und zwar ganz im Sinne Roms ausgesprochen. *Οἵ γε μὴν ἐπὶ Παλαιστίνης* (*ἐπίσκοποι*), sagt Eusebius (V, 25), Narcissus, Bischof von Jerusalem (c. 22), Theophilus, B. von Cäsarea (c. 22), und mit ihnen Cassius (B. von Tyrus) und Klarus (B. von Ptolemais) und ihre Synodalen verbreiteten sich in ihrem (noch zu Eusebius Zeit vorhandenen) Schreiben (V, 22) weitläufig *περὶ τῆς κατελθούσης εἰς αὐτοὺς ἐκ διαδοχῆς τῶν ἀποστόλων περὶ τοῦ πάσχα παραδόσεως*. Denn wo es das apostolische Herkommen galt, da gebührte der christlichen Urgemeinde in Jerusalem und ihren palästinensischen Schwestern eine Hauptstimme. Nicht umsonst knüpft daher in den Clementinen die petrinische Tradition der römischen Kirche, im Kampfe gegen Marcion, an die des Jakobus zu Jerusalem; die Stammgemeinde daselbst hatte bis zur zweiten Verwüstung Jerusalems unter Hadrian (bis 135 n. Chr.) 15 juden-christliche (beschnittene) Bischöfe gehabt, deren Reihe mit den Verwandten Jesu sich eröffnet, mit Jakobus dem *ἀδελφὸς Κυρίου* und Symeon Clopas Sohn; der erstere von den Aposteln selbst zum Bischof in diesem Stammsitz des Christenthums bestellt, ein Mann, dessen bischöflichen *θρόνος* man noch in der Mitte des 3. Jahrhunderts, sogar im Anfang des 4. noch in Jerusalem als Reliquie zeigte; der zweite, ein Geschwisterkind Jesu, durch die Wahl der Apostel, Jünger und Verwandten Jesu auf diesen wichtigen Posten erhoben, Euseb. III, 11. 22. zwei Bischöfe, die mit einander das ganze erste Jahrhundert ausfüllen (Jakobus von 31—61 n. Chr., Symeon von 70—99, in welcher Zeit er in einem Alter von 120 Jahren unter Trajan starb) und deren Ueberlieferung auch deßwegen besonderes Gewicht

besaß, weil bis auf Symeon's Zeit die ἐκκλησία als παρθένος (frei von Häretikern geblieben) galt.[1] Von dem dritten der Jerusalemitischen Bischöfe, von Justus an, gleichfalls einem Juden-Christen, von 100—135 n. Chr., folgen sich in ununterbrochener Folge 13 juden-christliche Bischöfe, deren Verzeichniß die Jerusalemitische Gemeinde genau aufbewahrt zu haben scheint (Euseb. IV, 5 f.) und deren Namen man noch kennt. Von da an abwärts, nachdem den Juden sogar der Aufenthalt im Umkreis Jerusalems verboten war, tritt eine Heidenchristen-Gemeinde an die Stelle der juden-christlichen; und an die erste Serie Jerusalemitischer Bischöfe, an die der juden-christlichen, schließt sich nun in gleich ununterbrochener Succession eine zweite von 15 heiden-christlichen an, deren Namen auf Rom hinweisen, das nun in die Erbschaft der Ueberlieferung des Jakobus seit 135 eingetreten zu sein scheint; eine Serie, deren erstes Glied Marcus, deren 15tes Narcissus ist, welcher eben in dem Streit von 190 als Haupt der Palästinenser auftritt, ein Mann, durch seine ungewöhnlichen Lebensführungen und seinen gediegenen Christencharakter hochangesehen (Euseb. V, 12. 22). Kein Wunder, wenn wir in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts die römische Tradition und Kirche mit der palästinensischen in genauester Uebereinstimmung und im engsten Bunde finden, und wenn eine Gemeinde, wie diese Urgemeinde, die ihre bischöfliche Ahnenreihe unter Angebung sämmtlicher Namen in solcher ununterbrochener Folge bis auf Jakobus, den Bruder des Herrn, zurückführen konnte, ein hohes, traditionelles Ansehen genoß; eine Kirche, die gerade weil sie, obwohl juden-christlich in ihrem Ursprung, dennoch die ιδ΄ nicht feierte und auch als von ihren Aposteln nicht gefeiert darstellte, Rom eine doppelt willkommene Verbündete in diesem Streit war. Wie könnte es auch anders sich vermuthen lassen, als daß gleich ursprünglich die Praxis eines Jakobus mit der eines Petrus zusammenstimmte, und daß Jerusalems Gemeinde vollends seit der Hadrianischen Zeit, in welcher sie jene heiden-christliche Umgestaltung erfuhr, mit Rom eine immer innigere Verbindung einging?

d) Die alexandrinische Tradition.

Mit der palästinensischen Kirche steht, wie ihre Synodalen selbst bezeugen, die alexandrinische in engem Zusammenhang, in lebhaftem fortwährenden Verkehr und auf derselben Seite im Passastreit. Das sagen die Schlußworte der Palästinenser ausdrücklich, welche uns Euseb. (a. a. O. V, 25) aufbewahrt hat:

[1] Nach Hegesipp. Euseb. IV, 22. III, 32.

δηλοῦμεν δὲ ὑμῖν, ὅτι τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ καὶ ἐν Ἀλεξανδρείᾳ ἄγουσιν, ἧπερ καὶ ἡμεῖς. παρ' ἡμῶν γὰρ τὰ γράμματα κομίζεται αὐτοῖς καὶ ἡμῖν παρ' αὐτῶν, ὥστε συμφώνως καὶ ὁμοῦ ἄγειν ἡμᾶς τὴν ἁγίαν ἡμέραν. Zeugen dieses lebhaften Verkehrs zwischen beiden Kirchen sind die Reisen eines Clemens, die Lebensgeschichte des Origenes. Sie sind die nächsten Nachbarkirchen. Wie mit Palästina einerseits, so steht die alexandrinische Kirche mit der römischen Kirche andererseits und mit dem Petrinischen κήρυγμα schon durch die Person ihres ersten Gründers Markus (Euseb. II, 16) in uraltem Zusammenhang. Wieder sind es die Clementinen, welche (in der Zeit von 160 bis 180) eben diese Verbindung Alexandriens mit Rom einer- und mit Palästina andererseits auf mannigfache Weise, vermittelt durch die Person des römischen Clemens, bestätigen. Clemens kommt von Rom nach Alexandrien zu Barnabas und wird von diesem, einem Schüler des Petrus, wozu ihn die Homilien machen, nach Palästina zu Petrus selbst gewiesen, mit diesem bekannt, sein Begleiter und Zögling, und das in Cäsarea, welches später, im Passastreit von 190, als angesehene Hauptgemeinde neben der von Jerusalem in der Person seines Bischofs Theophilus, dem Mitpräsidenten des palästinensischen Concils, eine Hauptrolle spielt. Hatte nun die alexandrinische Gemeinde eine eigene Tradition über die Passaobservanz der Apostel, auf wen konnte sie dieselbe zurückführen, als auf Markus oder Barnabas, und so mittelbar auf Petrus, somit jedenfalls auf den engern Kreis der Urapostel, welche mit dem Herrn selbst in persönlichem Umgang gestanden waren, und auf deren Häupter? Zwei merkwürdige Stellen aus den Stromata und den Hypotyposen des Clemens von Alexandrien, welche letztere wir Eusebius verdanken (**H. E. II**, 1), geben uns über die Träger der alexandrinischen Ueberlieferung, ja überhaupt über das Netz der kirchlichen Tradition, wie man es sich damals dachte und den Häretikern entgegenhielt, Aufschluß. Clemens von Alexandrien nennt im ersten Buch der Stromata (c. 1) mehrere Zeugen und Kenner der ächten apostolischen παράδοσις, deren kraft- und seelenvolle Reden er selbst zu vernehmen gewürdigt worden sei, einen Jonier, den er in Hellas, zwei, die er in Süditalien gefunden, einen Aegypter und einen Cölesyrier, zwei andere im Orient, deren einer von Assyrien, der andere in Palästina, ein Ebräer war, von Ahnen her; auf den Letzten von Allen und zwar den an Geisteskraft Ersten sei er in Aegypten in seiner Verborgenheit gestoßen und durch ihn ganz befriedigt worden. „In Wahrheit, eine sici-

lische Biene war's, die, aus den Blüthen der prophetischen und apostolischen Auen ihren Honig ziehend, eine lautere Erkenntniß den Seelen ihrer Hörer einpflanzte. Diese Männer, welche die ächte παράδοσις der seligen Lehre bewahrten, die sie, unmittelbar von den heiligen Aposteln Petrus und Jakobus, Johannes und Paulus, vom Vater auf den Sohn (in ihrer Familie) fortgepflanzt, überkommen hatten, kamen mit Gottes Hülfe auch auf uns, um in uns jene voreltlichen und apostolischen Saatkörner niederzulegen." Es erhellt hieraus: wie eifrig man in jener Zeit, nachdem die apostolische und erste nachapostolische Generation ausgestorben war, die ächten im Besitz einer glaubwürdigen und stetigen Ueberlieferung befindlichen Familien und Männer der zweiten nachapostolischen Generation aufsuchte, um aus ihrem Munde neben den schriftlichen Urkunden noch die Trümmer der viva vox der Apostel zu sammeln und schriftlich zu fixiren; wie eifrig dieses Geschäft auch von der alexandrinischen Kirche betrieben wurde — und vier Apostel sind es besonders, welche des größten Ansehens als die Träger des wahren Evangeliums genoßen: Jakobus und Petrus, die Repräsentanten des ersten urapostolischen Typus, Johannes und Paulus, die Repräsentanten des entwickelten freieren dogmatischen Standpunktes. Beiderlei Apostel standen zu Alexandrien bei seinen vielseitigen und wissenschaftlich gebildeten Kirchenlehrern in hoher Achtung. Auf wen aber Alexandrien selbst seine Tradition zurückführte und wie man sich dort die Fortpflanzung der Ueberlieferung dachte, zeigt das Bruchstück aus den Hypotyposen, jener Sammelschrift kirchlicher Traditionen. „Petrus, Jakobus und Johannes, gibt Clemens im **VI.** Buch dieser Schrift an, haben nach der Himmelfahrt des Heilandes — denn sie waren die von dem Herrn Bevorzugten — sich um die Ehre (des Bischofsamtes in Jerusalem) nicht gestritten, sondern Jakobus den Gerechten zum Bischof von Jerusalem gewählt." Es könnte nun scheinen, Jakobus der Gerechte sei mit Jakobus, dem einen der drei bevorzugten Apostel, nicht dieselbe Person; allein das zweite Bruchstück aus dem **VII.** Buch der Hypotyposen fügt hinzu: „Jakobus dem Gerechten, Johannes und Petrus übergab nach der Himmelfahrt der Herr die γνῶσις (das ächte Verständniß); diese übergaben sie den übrigen Aposteln, die übrigen Apostel den 70 Jüngern, von welchen einer auch Barnabas war. Es gab aber zwei Jakobus (nämlich im Jüngerkreise), der eine der Gerechte, der von der Tempelzinne heruntergestürzt und mit einem Walkerholz zu Tode geschlagen wurde; der andere ist der

Enthauptete." Selbst wenn die Schlußbemerkung über die zwei Jakobus nicht mehr Clemens, sondern Eusebius angehörte, wovon jedoch das Gegentheil wahrscheinlicher ist, so würde schon aus dem λοιποῖς ἀποστόλοις erhellen, daß Jakobus der Gerechte, der Bischof von Jerusalem, selbst ein Apostel, aus der Mitte der Zwölfe sein muß, und aus der Gleichstellung mit Johannes und Petrus, daß er eben jener Bevorzugte, jenes Mitglied des vertrautesten Jüngerkreises für Clemens und seine kirchliche Ueberlieferung gewesen sei. Ist dies richtig, so erhellt aus dieser merkwürdigen Stelle das ganze System der kirchlichen Tradition jener Zeit. Vor Allem sind die Hauptauctoritäten der kirchlichen Ueberlieferung durchaus nur die Apostel, welche in persönlichem Umgang mit dem Herrn gestanden waren,[1] und Paulus ist daher nicht unter ihnen, keine Auctorität der Urtradition, denn ihm fehlt die Autopsie. Nur den Autopten und unmittelbaren Jüngern gebührt im traditionellen Ansehen der erste Rang. Allein diese stufen sich wieder auf dreifache Weise so ab: daß auf der ersten und höchsten Stufe als die eigentlichen unmittelbaren Empfänger der γνῶσις, des wahren innern Verständnisses, Mark. IV, 11 (denn die äußere Wahrnehmung kommt allen gleich zu), die drei nach den Evangelien von Jesu selbst ausgezeichneten Apostel Jakobus, Johannes und Petrus voranstehen; das Primat unter diesen Dreien scheint ursprünglich dem Jakobus zuzufallen, denn ihm lassen die beiden andern einstimmig die Ehre, der Bischof der Urgemeinde zu sein. Er ist's daher auch, welchem in den Clementinen Petrus die Aufzeichnungen seines κήρυγμα zuschicken läßt, er gibt in dem Apostel- und Gemeinde-Convent zu Jerusalem den Ausschlag Act. 15, 13 f. Dieser engere Kreis der drei Urapostel ist der Vermittler des innern Verständnisses für den weitern der neun andern Urapostel, die auf der zweiten Stufe, und diese sind wieder die Vermittler der Gnosis für den gleichfalls in den Evangelien genannten noch weitern Kreis der noch von dem Herrn selbst gewählten und ausgesandten 70 Jünger, die auf der dritten Stufe stehen. Bei dieser Abstufung der ursprünglichen Träger der Tradition, je nach dem mehr mittelbaren oder unmittelbaren Empfang der Ueberlieferung von dem Herrn selbst, leuchtet es ein, welche Gemeinden bei einer traditionellen Frage die gewichtigste Stimme

[1] Jakobus der Gerechte (Bruder des Herrn, Bischof von Jerusalem) wird hiebei von Clemens als Apostel genommen, fast möchte man glauben, auch mit dem Jakobus identificirt, der einer von den drei Vertrauten Jesu, aber nach den Synoptikern der Zebedaide ist. Man vergl. über die Jakobusfrage bes. Kern, Brief Jakobi S. 20 f.

haben mußten; diejenigen, in deren Mitte jene drei Hauptapostel als Bischöfe gewirkt, und die noch in ihren Gräbern die handgreiflichen Zeugnisse davon aufzuweisen hatten, wie Jerusalem in dem des Jakobus, Rom in dem des Petrus, Ephesus in dem des Johannes. Zugleich sieht man, wie die Tradition der Alexandriner selbst nicht unmittelbar auf einen jener Drei, noch selbst auf einen aus der Zahl der Zwölfe, sondern nur auf ein Glied des dritten Kreises und der dritten Stufe zurückging, auf Barnabas, nach Act. IV, 36 einen Leviten aus Cyprus, den Freund und täglichen Genossen der drei Urapostel in der Urgemeinde, der sein Vermögen ganz dem Dienst der Brüder opferte, nach Act. IX, 27 die Verbindung zwischen Paulus und den Uraposteln, als Freund der letzteren und Glied der Urgemeinde, vermittelt, als Abgesandter der Urgemeinde die Heiden-Christen in Antiochien besucht, bestärkt und unter Zuziehung des Paulus die Gemeinde begründet, Act. XI, 22 f. und lehrt XV, 35, und von dort aus gemeinschaftlich mit ihm nicht nur die Verbindung zwischen Antiochien und Jerusalem aufrecht erhält XI, 30, sondern auch die Heidenmission betreibt, XIII, 1 f., bis sie über der Mitnahme des (Johannes) Markus, eines von ihnen aus Jerusalem nach Antiochien gebrachten Gehülfen XII, 25, XIII, 13, der auf der ersten Missionsreise nicht die nöthige Tüchtigkeit bewiesen hatte, XIII, 5. 13 sich trennen und in der Heidenbekehrung ihre besonderen Wege gehen, Paulus unter Zuziehung des Juden-Christen aus der Urgemeinde Silas (15, 22. 40.) zu Land nach Kleinasien, Barnabas in Begleitung des Markus, wahrscheinlich gleichfalls eines Juden-Christen, zur See nach Cyprus und vielleicht später nach Alexandrien, wo Beide, Markus und Barnabas, später in Ansehen gestanden und gewirkt haben sollen. Barnabas ist es ja, den auch in den Clementinen Clemens in Alexandrien findet und der zwischen ihm und Petrus der Vermittler wird. Die Tradition der alexandrinischen Gemeinde steht daher hinsichtlich ihrer apostolischen Träger auf dritter Linie, kommt übrigens, wenn gleich in freierer Weise, durch die Person des Barnabas und Markus auf die Apostel der Urgemeinde und zwar besonders auf Jakobus und Petrus zurück, steht überhaupt mit der jerusalemitischen Ueberlieferung in engem Zusammenhang.

Führen so die Abendländer ihre Passafeier und zwar gerade die Eigenthümlichkeiten derselben, durch welche sie sich von der des Morgenlandes unterschied, vorzüglich auf die Häupter der Judenapostel, Petrus und Jakobus, und auf die zwei Haupt-

sitze ihrer Tradition, auf Jerusalem und Rom, zurück, neben welchen Paulus der Nichtaugenzeuge als traditionelle Auctorität doch nur in zweiter Linie steht; thun sie das in großer Uebereinstimmung — denn Lugdunum hatte schwerlich eine eigene apostolische Tradition und stützte sich seines genauen Zusammenhangs mit Rom wegen auf die römische — so wäre es doch wohl in der That zu verwundern, wenn ihr von den Hauptjudenaposteln abgeleiteter uralter Ritus nicht neben dem Paulinischen Element, das er vermöge seiner specifisch christlichen Basis enthält, auch noch den Charakter gerade jener Urapostel irgendwie an sich tragen sollte, und wir können es nur als eine neue Bestätigung für die Richtigkeit der gegebenen Auffassung des Differenzpunkts ansehen, wenn dieselbe Feier, die sich, genauer betrachtet, gerade nach ihrem eigensten Wesen als die buchstäblichste Nachbildung aller der Empfindungen und aller der äußeren Umstände zu erkennen gab, welche die Urapostel in jener unvergeßlichen Woche durchlebt hatten, hier ihren Ursprung auf Petrus und Jakobus zurückführt.

2) Die orientalische Tradition.

Umgekehrt müßte es doch gewiß befremden, wenn gegentheils in einer Kirche, deren Gründer ein Paulus war, in deren Mitte dessen Leben und Wirken gewiß mächtige Umgestaltungen hinter sich gelassen hatte, in einer Kirche, deren Tradition auf Johannes, den Träger des entwickeltsten spätesten apostolischen Zeitalters, zurückgeführt wird, die größtentheils aus Heidenchristen bestand, der ihr eigenthümliche Ritus ein juden-christlicher gewesen sein sollte, dem es sogar an aller und jeder Paulinischen Basis gefehlt hätte. Auf Johannes aber und Philippus geht in letzterer Beziehung die Ueberlieferung über das Alter der kleinasiatischen Observanz zurück. Warum nicht auf Paulus, muß man vor Allem fragen? Einem Petrus und Jakobus gegenüber war nur ein gleichfalls unmittelbarer Autopte und Jünger des vertrautesten Kreises, wie Johannes, von gleichem Gewicht in Sachen der Tradition. Zudem beriefen sich auch die Römer auf Paulus, sie hatten seine Gebeine in ihrer Mitte, die Asiaten dagegen konnten sich auf das Grab eines Philippus und Johannes berufen. Von Johannes hatte man durch Polykarp, von Philippus durch seine hochangesehenen Töchter noch bestimmte Nachrichten, welche Observanz er mitgefeiert habe; Jener hatte den Schluß des Jahrhunderts noch bis zu Trajan's Zeiten erlebt und sicher auch auf die äußere Organisation der kleinasiatischen Gemeinden einen mächtigen Einfluß geübt. — Paulus,

dem es, als dem ersten Begründer, mehr um die extensive Ausbreitung des Christenthums und um die Befreiung desselben von jüdischer Gesetzesgerechtigkeit, um die Erweckung, Läuterung, Befestigung des innern christlichen Lebens zu thun gewesen, der frühzeitig, schon um 68 n. Chr., vom Schauplatz abgetreten war, hatte für die Entwicklung der äußeren Gemeindeverhältnisse noch nicht so viel thun können. Auf den Glauben, der durch die Liebe thätig, ist man gewohnt, diesen Apostel dringen, ihn die unverdiente freie Gnade Gottes in Christo Jesu, dem Gekreuzigten, mit Verwerfung der äußerlichen Werkheiligkeit rühmen zu hören, während er dagegen ein ängstliches Halten an Tagen auf Kosten der Einigkeit, der Liebe, der Innerlichkeit und Lebendigkeit des Christenthums als ein Hinderniß der wahren Gottseligkeit, als einen Rest jüdischer Gesetzesgerechtigkeit verwirft. Es ist darum nicht Paulus der Gründer, sondern seine apostolischen Nachfolger auf dem von ihm eröffneten Arbeitsfeld, Philippus, auf welchen die Tradition von Hierapolis, Johannes, auf welchen die von Ephesus zurückgeht. Diese und besonders der Letztere sind es, welche als die Auctoritäten der Asiaten dastehen. „Wir," sagte Polykrates in seinem Schreiben an Victor, „halten den Tag (die ιδ′), den ihr geringschätzet, nicht gering, wir feiern ihn, ohne irgend welche Aenderung, und das aus Pietät gegen unsere großen Vorgänger." Denn große Gebeine[1] liegen in Asien begraben, welche auferstehen werden am Tage der Erscheinung des Herrn, wenn er herrlich aus den Wolken kommen und alle Heiligen auferwecken wird: Philippus meine ich, den Apostel aus der Zahl der Zwölfe, der in Hierapolis ruht, mit zwei Töchtern, die als Jungfrauen ergraut sind; eine andere Tochter von ihm, die ihr Leben im heiligen Geist geführt, ruht in Ephesus; dazu Johannes, der an der Brust des Herrn gelegen, der ein Priester ward, gewürdigt des Hohenpriesterdiadems, dazu Märtyrer und Lehrer, dieser ruht in Ephesus; außerdem Polykarp, der Bischof und Märtyrer in Smyrna, und Thraseas, sowohl Bischof als Märtyrer von Eumeneia, der in Smyrna begraben ist; zu schweigen von Sagaris, dem Bischof und Märtyrer, der in

---

[1] *στοιχεῖα* sind Euseb. VII, 21 Gräber, die reihenweise neben einander liegen, *ὡς σηπομένων ἐν πᾶσι τοῖς ὑποκειμένοις στοιχείοις νεκρῶν ἰχῶρας εἶναι τοῖς δρόσοις*, „als wenn das Blutwasser der in ihren unter der Erde liegenden Gräbern faulenden Todten der Thau wäre." Hier sind es die Gebeine selbst, wie aus dem Zusatz *ἅτινα ἀναστήσεται* erhellt, als die Elemente des Körpers, zugleich so zu sagen die Signalstangen, handgreifliche Zeichen des Wandels und Wirkens jener großen Todten in den Städten, deren Boden ihre Gebeine umschließt.

Laodicea ruht; von dem seligen Papirius und Melito, der (um des Himmelreichs willen Matth. 19, 12) sich der Ehe enthielt und nach allen Theilen im heiligen Geist seinen Wandel geführt hat. Er liegt in Sardes und erwartet sein Bischofsamt im Himmel am Tage seiner Auferstehung von den Todten. Diese alle feierten den vierzehnten Tag (den Tag des mosaischen Passaopfers, als Anfangspunkt der christlichen Freudenfeier) in Uebereinstimmung mit dem Evangelium (dem N. T., der Urgeschichte des christlichen Heils); sie alle folgten treu und ohne irgend abzuweichen, sich richtend nach der Norm des Glaubens (der Geschichte Jesu und seiner heiligen Apostel), und ebenso hielt diesen Tag unverändert auch ich, Polykrates, der ich geringer als ihr alle, nach der Ueberlieferung meiner Anverwandten, von denen einige meine Vorgänger (Bischöfe zu Ephesus) gewesen sind — denn sieben meiner Anverwandten waren Bischöfe, ich bin der achte Bischof in der Familie — und allezeit feierten meine Verwandten (als den Tag des Fastenschlusses und der Festcommunion) den Tag, an welchem das Volk der Juden den Sauerteig aus den Häusern schaffte (die ιδ′)."

Hier stehen die traditionellen Auctoritäten Asiens von dem Schluß der apostolischen Zeit an bis auf 190 der Reihe nach vor uns; die Städte, in welchen sie begraben liegen und gewirkt haben sollen, gehören sämmtlich dem lydischen oder phrygischen Kleinasien an, welche beide hienach als die Hauptsitze der apostolischen Wirksamkeit und kleinasiatischen Tradition vom Schluß des ersten Jahrhunderts sich darstellen. Lydiens wichtigste Stadt, Ephesus, der Sitz des römischen Statthalters, des jonischen Archivs, war der Ort, wo Johannes gelebt hatte, wo er begraben lag, wo man seine Lehre, seine Schriften, seine Sitte am besten kennen mußte; um Ephesus schaaren sich die lydischen Gemeinden von Smyrna und Sardes; Phrygien's Haupt ist Hierapolis, der Ort, wo Philippus der Apostel gelehrt hatte, wo seine Töchter, die Prophetinnen (Act. 21, 87, früher im palästinensischen Cäsarea), bis in's hohe Alter gelebt und die Ueberlieferung ihres Vaters treulich bewahrt hatten; der Ort, wo Papias, der Sammler und Aufzeichner der Tradition des ersten Jahrhunderts, Bischof gewesen war, ein Zeitgenosse des Ignatius, ein Freund des Polykarp, ein Schüler des Apostels Johannes (Irenäus V, 33) — Eusebius setzt ihn in Trajan's (97—116) und des römischen Bischofs Evarestus (101—110) Zeit — ein Zeitgenosse der Apostelschüler, mit diesen selbst noch vielfach im Umgang gestanden, aber

auch mit ihren persönlichen Bekannten in vielfachem Verkehr, wie er selbst in der von Eusebius nicht ganz richtig gedeuteten Stelle (Euseb. III, 39) sagt, namentlich noch ein Zeitgenosse von Philippus Töchtern, von deren Munde er, wie er selbst angibt, geschichtliche Ueberlieferungen erhalten hatte (Euseb. III, 39), wie er auch Johannes den Presbyter und Aristion, diese beiden Apostelfreunde und Schüler, als traditionelle Quellen besonders benützte, den einen mehr für den Stoff an Thatsachen, den andern mehr für die Erklärung des Lehrstoffs. An Hierapolis lehnten sich die phrygischen Gemeinden Eumeneia und Laodicea mit ihrer Tradition an, und noch später sehen wir den Montanismus, dessen Vaterland Phrygien war, in Proklus sich auf diese phrygische, auf Philippus und seine Töchter zurückgehende Tradition berufen.

a) Die phrygische Tradition.

Sehen wir sodann näher auf die Auctoritäten selbst, so stehen voran die apostolischen des ersten Jahrhunderts, als die älteste, wie es scheint, Philippus, der sich mit seinen Töchtern aus dem palästinensischen Cäsarea (Stratonis Act. 21, 8) vielleicht noch vor Johannes dem Apostel nach Kleinasien zu einer Zeit übersiedelt haben mochte, als diese Gemeinden nach dem Tode ihres Gründers von der apostolischen Pflege verlassen und verwaist schienen. Nach Act. XXI, 8. VI, 5 war Philippus der Evangelist einer von den sieben Diakonen der Urgemeinde, und die in der Urkirche berühmten prophetischen Töchter dieses Mannes machen die Annahme nothwendig, daß der Apostel Philippus, auf welchen die Ueberlieferung von Hierapolis zurückging, nach Polykrates einer von den Zwölfen (Matth. X, 3), Eine Person mit jenem Evangelisten gewesen. In der That stimmt auch hiemit Alles zusammen, was wir von Philippus wissen. Obwohl ein Judenchrist, aus derselben Vaterstadt mit Andreas und Petrus, aus Bethsaida (Joh. I, 45), ist er gleichwohl in der evangelischen Geschichte als Vermittler zwischen den Juden- und Heiden-Christen, als ein Apostel von freierer Richtung, von einiger Verwandschaft mit dem Paulinischen Universalismus, dargestellt; an ihn wenden sich vertrauensvoll, Joh. XII, 20 ff., jene Ἕλληνες, die heidnischen Proselyten, die auf's jüdische Fest nach Jerusalem kommen und Jesum zu sehen wünschen; er vermittelt die Sache durch Petrus und Andreas, seine Landsleute und Mitapostel, und veranlaßt dadurch eine Rede Jesu von durchaus universalistischer Tendenz, welche jenes beginnende Fragen auch der Nichtjuden nach dem Heil als ein Zeichen der beginnenden

Herrlichkeit Christi darstellt; wie natürlich, daß der Apostel von Ephesus seines Nebenapostels in Hierapolis, und zwar gerade eines solchen Zuges von ihm, seinem Geistesverwandten, erwähnt! Er ist es daher auch, welcher in dem Streit mit den einheimischen Juden-Christen der Urgemeinde, zur Zufriedenstellung der *Ἑλληνισταί*, als ein bei diesen Vertrauen besitzender Mann, obwohl Mitglied des Apostelkreises, in die Zahl der sieben Diakonen gewählt wird, Act. VI, 1. 5;[1] er ist's, der nach jener in

---

[1] Hiernach wäre der Diakon mit dem Apostel Eine Person. Olshausen's Gründen für das Gegentheil zu Apostelg. VIII, 5, XXI, 8 kann ich kein großes Gewicht beilegen. Der Vater der bekannten vier prophetischen Töchter ist nach der einstimmigen Ansicht der ältesten Kirche der Apostel Philippus, und zwar, wie Polykrates sagt, *ὁ τῶν δώδεκα ἀπόστολος*; und wie hätte sich die asiatische Kirche, in deren Mitte dieser Apostel lehrte, wie deren Kirchenlehrer, die z. B. ein Papias und wohl auch Polykarp, Ersterer Bischof von Hierapolis, dem Wohnsitz des Apostels Philippus und seiner Töchter, die letzteren persönlich kannten und gewiß über ihren Vater genau unterrichtet waren, darüber täuschen können? Olshausen's Ausweg, das Epitheton *ὁ ἀπόστολος*, das die älteste Kirche dem Evangelisten und Diakon Philippus gegeben, sei = reisender Lehrer zu nehmen, ist daher unzulässig, auch abgesehen davon, daß es absolute als Epitheton wohl nur den Zwölfen und Paulus gegeben wurde: wenn es auch Act. 14, 4 und 14, wo übrigens Paulus mitbegriffen ist, zugleich auf Barnabas ausgedehnt wird, mit Hinblick auf das *ἀποστέλλειν* XIII, 2, 3, innerhalb eines bestimmten Zusammenhangs, und communicativ mit einem andern, der es in höherem Sinn verdiente. Was ist denn auch gegen die Identität beider Personen, des Apostels und des Diakons? VIII, 14, sagt Olshausen, werde der Evangelist und Diakon von den Aposteln ausdrücklich unterschieden; ja er wird es, aber nicht als Diakon von den Aposteln, sondern eben so gut als *ὁ ἐν Σαμαρείᾳ ἀπόστολος* von den *οἱ ἐν Ἱεροσολύμοις ἀπόστολοι*, die ihrem Mitjünger zu Hülfe kommen, sobald sie den von ihm gemachten Anfang, Nichtjuden zu evangelisiren, mit Erfolg gekrönt sehen, während sie selbst für ihre Person vorerst noch in Jerusalem vollauf zu thun haben und dort vorerst ihren festen Mittelpunkt beibehalten zu müssen glauben, daher auch noch nicht außerhalb desselben ihren bleibenden Wirkungskreis suchen. Das Einzige, was dagegen hauptsächlich zu sprechen scheint, ist der Hergang Act. VI, 1—6. Wenn aber hier unter den gewählten Almosenpflegern Stephanus noch dem Philippus voransteht, so ist dies leicht aus der eigenthümlichen Begabung, der ausgezeichneten Thätigkeit, dem berühmten Schicksal des Stephanus für und bei Führung gerade dieses Amts zu erklären. Sein Name drängte sich bei Erwähnung dieses Amts dem Berichterstatter besonders und zunächst auf: Stephanus ist es, der nun von VI, 8 — VIII, 3 die Feder des Geschichtschreibers zuerst beschäftigt, dessen Schicksal den Anstoß zu der Evangelisirung Samaria's gibt, daher voranstehen muß; während von VIII, 4 er sogleich die Wirksamkeit des zweiten jener sieben beginnt, der in dem Evangelistendienst seinen eigenthümlichen Beruf fand, in dem er sich auszeichnete wie Stephanus im Diakonat, des Philippus. Hieraus erklärt sich leicht, warum im Zusammenhang mit diesem Gang der Geschichte VI, 5 Stephanus Name dem des Philippus vorangeht, auch wenn Letzterer ein Apostel war. Die Hauptschwierigkeit aber scheint darin zu liegen, daß die Diakonen nach dem Vortrag der Apostel nicht aus ihrer, sondern aus der Mitte der Gemeinde gewählt werden sollen, daß in Uebereinstimmung mit diesem Vorschlag die Wahl vor sich ging, und die Diakone, auch Philippus, den Aposteln sofort präsentirt und von diesen zum Diakonat eingesegnet werden. Allein auch hierin kann ich bei der abgerissenen

Folge von Stephanus Bekenntniß und Tod über die Urgemeinde ausgebrochenen Verfolgung anfängt, über den Kreis der Juden selbst hinauszugreifen und in Samarien (unter dem halbjüdischen Volk, der Brücke zur Heidenmission) das Evangelium zu predigen, der dort mit apostolischen Wunderkräften auftritt, und nach dem ersten glücklichen Gelingen von der Urgemeinde aus durch die Apostel Petrus und Johannes unterstützt wird, so daß nun zuerst auch unter Nichtjuden die pneumatischen Gnadengaben offenbar werden (VIII, 14 f.); er ist es, der sofort auch über die Samariter hinausgeht und, in Folge eines besondern göttlichen Befehls nach dem südlichen Palästina sich wendend, den Kämmerer der Königin Candace, einen äthiopischen Heiden, der an das A. Testament glaubte, über den Opfertod Jesu unterrichtet (das Ende der Scheidewand zwischen den Heiden und Juden) und tauft; darauf nach dem Norden von Palästina, getrieben vom heiligen Geist, eilt, und nachdem er von Azotus an (Asdod, bei Askalon, an der Südküste von Palästina) nach Norden zu in allen Städten das Evangelium gepredigt, in Cäsarea ankommt (Act. VIII, 39—40), um dort, wie es scheint, eine längere Wirksamkeit zu beginnen, an demselben Ort, wo nun auch bei Cornelius des Römers Bekehrung und Erfüllung mit dem h. Geist dem Petrus in Folge eines göttlichen Gesichts klar wird, daß auch die Heiden ohne Gesetz zum Reich Gottes berufen seien, und wo später noch, zur Zeit der letzten Reise des Apostels Paulus nach Jerusalem, die Familie des Philippus mit ihren vier prophetischen Töchtern das gastfreundliche Haus ist, das Paulus beherbergt, und in dessen Mitte dem Letztern seine Gefangennehmung in Jerusalem und seine Ueberantwortung in die Hände der Römer

Kurze der Erzählung kein entscheidendes Moment erblicken. Wie es einerseits begreiflich ist, daß die Gemeinde, wenn sie auch die Apostel ihrem eigenthümlichen Berufe durchaus wiedergegeben wissen wollte, dennoch wünschte, wenigstens Einer aus dem Kreise der Apostel, welche bisher die Almosenpflege geleitet hatten, und zwar gerade der, welcher bei den (Hellenen und) Hellenisten beliebt war, möchte, mindestens für den Anfang, mit in das Pflegeramt eintreten, so ist es andererseits von Seiten der Apostel nicht anders als wahrscheinlich, daß sie darauf gerne eingingen, da ja der Armendienst ihnen bisher wichtig genug gewesen war, um von ihnen selbst besorgt zu werden, und nun doch ihrer eilf dem λόγῳ θεοῦ und der διακονίᾳ ganz obliegen konnten; endlich kann es nicht befremden, wenn Philippus, der als Apostel keiner Weihe bedurfte, für dieses specielle neu errichtete Kirchenamt, ohne für sich eine Ausnahme zu begehren, mit den andern unter Gebet und Handauflegung von den Bruder Aposteln geweiht wird; und damit stimmt ganz überein, wenn wir kurze Zeit nachher schon VIII, 4 diesen nur für den Anfang, wie es scheint, unter die Armenväter getretenen Apostel seinem eigentlichen Beruf gleichfalls wiedergegeben sehen, wo er nach Zerstreuung der Urgemeinde als Evangelist in weiteren, auch nichtjüdischen Kreisen vor den andern Aposteln sich durch seine Thätigkeit auszeichnet.

geweissagt wird (Act. 21, 9 ff.) Kein Wunder, wenn nach Erfüllung dieser Weissagung gerade Philippus sich gedrungen fühlen konnte, seiner ganzen Vorliebe und innern Berufung gemäß, in die Mitte der nun ihres Apostels beraubten kleinasiatischen Heiden-Christengemeinden sich zu begeben und dessen Werk fortzuführen. Wie Paulus als der Heidenapostel, so wird der Apostel Philippus als der Evangelist charakterisirt, in keinem andern Sinn, als weil er hauptsächlich und zuerst unter den Zwölfen sich auf die Ausbreitung des Evangeliums, und zwar über den nächsten jüdischen Kreis hinaus, aus göttlichem Antrieb geworfen und in dieser Evangelisten-Eigenschaft die erste Brücke zwischen der Juden- und Heidenmission, den ersten Uebergang von der anfänglichen noch eingeschränktern Wirksamkeit der Urapostel in Jerusalem zu ihrer Berufserfüllung als die Sendboten der ganzen Welt gebildet hatte.

b) Die lydische Tradition.

Als die zweite Auctorität des asiatischen Ritus aus der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts steht Johannes da, der Lieblingsjünger, dessen Gebeine in Ephesus ruhen. Kleinasien war nach der kirchlichen Tradition ihm zugefallen, als Schauplatz seiner Thätigkeit (Euseb. III, 1), und wie diese, so weisen dorthin alle Spuren seines Wirkens. Insbesondere ist es das lydische Kleinasien mit den Städten Ephesus, Sardes und Smyrna, das die mannigfachsten Berührungspunkte mit ihm darbietet und seiner Tradition sich rühmt. Zwar trat er hier erst später von Palästina aus ein, und zwar, wie es die Urapostel meist gethan zu haben scheinen, erst nachdem Paulus dort Bahn gebrochen,[1] vielleicht auch Philippus bereits sein Wirken in die dortige Nähe verlegt hatte; denn Timotheus, der Pauliner, wird als der erste Bischof von Ephesus genannt (Euseb. III, 4), und bekannt ist, wie groß die Anhänglichkeit der Epheser an Paulus war, den sie so lange in ihrer Mitte gehabt, mit dem sie auch während seiner Gefangenschaft in fortwährendem Verkehr gestanden hatten. Um so gewisser und durchgreifender ist dagegen seine lange Wirksamkeit in dieser Gegend, deren Umkreis uns ungefähr die in der Apocalypse genannten sieben Gemeinden (von der Hauptgemeinde Ephesus an nach Norden aufsteigend, sodann gegen Osten umbeugend und von da nach Süden herablaufend) bezeichnen, gleichsam die Grenzpfähle seines spätern apostolischen Sprengels. Fünf davon sind lydische Gemeinden, nur in einer, Per-

[1] Man vergleiche Lücke Commentar zum Joh. Ev. I. S. 23.

gamos, berührt sich der Johanneische Sprengel mit dem im Norden angrenzenden Mysien, und in einer östlich gelegenen, Laodicea, mit dem phrygischen Sprengel des Philippus. Der Mittelpunkt desselben aber und darum der Sitz der Johanneischen Tradition bleibt das lydische Kleinasien und vor Allem Ephesus, die Hauptstadt desselben, der Begräbnißort des Johannes, auch im Passastreit von 190 der Versammlungsort der Bischöfe, welche es mit der Johanneischen Tradition hielten. Dahin weist die Nachricht von Johannes Verbannung nach Patmos (Apoc. I, 9), einer der Sporaden des ägeischen Meeres, einer unfruchtbaren Felsinsel in der Nähe des lydischen Kleinasiens, südlich von Icaria, dem gewöhnlichen Verbannungsort der Römer. Vielleicht geschah dies in Folge von seiner längst in und um Ephesus entfalteten apostolischen Wirksamkeit. Nach Eusebius auf Irenäus (V, 5.) gestützter Angabe soll es unter Domitian, um dessen fünfzehntes Regierungsjahr, somit um 95 n. Chr. (Euseb. a. a. O. III, 18), geschehen und er seinen Gemeinden nicht lange entzogen gewesen sein. Schon nach einem Jahr sei er unter Nerva (96 n. Chr.), nachdem alle Befehle Domitianischer Grausamkeit nach dem Tode des Letztern vom römischen Senat zurückgenommen waren, nach Ephesus zurückgekehrt (Euseb. III, 20.). Schon hatte auch Nerva wieder seinem Nachfolger Trajan (97 n. Chr.) Platz gemacht, in Alexandrien war der dritte Bischof, Cerdo (97—108), in Rom gleichfalls der dritte, Clemens (93—102), in Antiochien und Jerusalem der zweite, dort Ignatius, hier Symeon (der 99 n. Chr. unter Trajan in einem Alter von 120 Jahren stirbt), im Amt, und noch immer lebte in Ephesus der Lieblingsjünger nach **Iren. a. Haer. III, 3, 4. II, 22, 5.** *παρέμεινε γὰρ αὐτοῖς μέχρι τῶν Τραϊανοῦ χρόνων*, eine durch alle jene *πρεσβύτεροι, οἱ κατὰ τὴν Ἀσίαν Ἰωάννῃ τῷ τοῦ κυρίου μαθητῇ συμβεβληκότες* bestätigte Notiz. Von seiner Wirksamkeit entwirft uns Clemens Alex., der schon bekannte Sammler der kirchlichen Ueberlieferungen, in der Schrift „*τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος*" c. 42 ein Bild. „Nach des Tyrannen Tod," erzählt er, „kehrte Johannes von der Insel Patmos nach Ephesus zurück. Von hier aus besuchte er — man rief ihn — auch *τὰ πλησιόχωρα τῶν ἐθνῶν*, bald um Bischöfe einzusetzen, bald um ganze Gemeinden zu ordnen, bald um durch's Loos einen zu bestellen von denen, auf welche der heilige Geist die Wahl lenken würde." Clemens erzählt dies als Einleitung zu der bekannten, durch den Apostel vermittelten Bekehrungsgeschichte, einem Zuge seiner seelsorgerischen Liebesfülle. So kam es denn auch,

daß die kleinasiatische Tradition neben Philippus vor Allem auf Johannes beruhte, nicht auf dem frühe vom Schauplatz abgetretenen Paulus, und Ephesus besonders als Hauptsitz derselben neben Hierapolis galt. ἀλλὰ καὶ, sagt hierüber Irenäus adv. Haeres. III, 3, ἡ ἐν Ἐφέσῳ ἐκκλησία ὑπὸ Παύλου μὲν τεθεμελιωμένη, Ἰωάννου δὲ παραμείναντος αὐτοῖς μέχρι τῶν Τραϊανοῦ χρόνων, μάρτυς ἀληθής ἐστι τῆς τῶν ἀποστόλων παραδόσεως. So war es denn natürlich, daß in einem Streit der kleinasiatischen Tradition mit der römischen, der Johanneischen mit der Petrinischen, Ephesus voransteht, übrigens unter Berufung auf die Ueberlieferung aller umliegenden Hauptgemeinden, auf welche sich die Wirksamkeit des Johannes erstreckt hatte, und auf die Hauptgemeinden der ganz hiemit zusammenstimmenden Tradition des Philippus. Was kann zu dieser ganzen Wirksamkeit des Johannes, zu der Parallele mit Philippus, zu seiner Wahl eines Wirkungskreises unter heiden-christlichen Gemeinden, die im paulinischen Geiste wurzelten, besser stimmen, als der ganze Charakter, Inhalt und Geist des Johanneischen Evangeliums und des diesem Apostel von der Kirche ὁμολογουμένως beigelegten ersten Briefes? Paulus hatte jene Gemeinden gegründet, die beiden am meisten universalistischen unter den zwölfen, Philippus und Johannes waren in sein Werk nach seinem Tode eingetreten und hatten es weiter geführt. Stellen, wie Joh. X, 16, XII, 20 f., zeigen deutlich einen dem Paulinischen analogen Universalismus, und auch hinsichtlich des dem ganzen vierten Evangelium und 1. Joh. zu Grund liegenden, vollkommen entwickelten, christlichen Bewußtseins, welches sowohl in der Christologie als in der Heilsordnung den Judaismus weit hinter sich hat (Joh. I, 17. I, 1 f.), steht Johannes ganz auf Einem Boden mit Paulus; bei aller sonstigen Eigenthümlichkeit, durch welche Beide charakteristisch, der Eine als Autopt, der Andere als Nichtautopt, sich von einander unterscheiden.

Nach den apostolischen Auctoritäten folgen bei Polykrates die in Asien (und Rom) angesehensten Träger und Vermittler dieser apostolischen Ueberlieferung; voran die selbst noch in die apostolische Zeit gehörigen Töchter des Philippus, welche mit Papias für die Tradition von Hierapolis und mit Polykarp auch für die von Ephesus die Brücken zwischen dem ersten und zweiten Jahrhundert auf ähnliche Art bilden, wie der römische Clemens für die Petrinische und Symeon sammt den übrigen 14 juden-christlichen Bischöfen (die auch Epiphanius

mit der ganzen Kirche hochstellt[1]) für die Ueberlieferung der Urgemeinde und des Jakobus; in zweiter Linie stehen als nachapostolische Auctoritäten Polykarp, Johannes Schüler (zwischen 160 und 170 in einem Alter von 86 Jahren gestorben, Euseb. IV, 15, im Todesjahr des Johannes, 99 n. Chr., ungefähr 14 — 20 Jahre alt), Thraseas, Sagaris, Papirius und Melito, sämmtlich schon längere Zeit gestorben; denn auf diese alle geht das *μεγάλα στοιχεῖα*, wie denn auch fast bei Jedem ausdrücklich beigefügt ist, wo seine Gebeine liegen; zu ihnen kommt, als eine Art traditioneller Auctorität, der nach seiner eigenen Angabe damals, um 190, 65 Jahre alte Polykrates selbst (somit um 125 geboren), Bischof in dem Hauptsitze der Johanneischen Tradition und Zweig einer Familie, aus der eine namhafte Zahl von Bischöfen hervorgegangen war, und namentlich mehrere Bischöfe von Ephesus stammten.

Es führt uns dies auf die Attribute, welche Polykrates seinen Gewährsmännern beilegt, und die, eine Art von Doxologie für Jeden, nichts Anderes bezwecken, als theils die Glaubwürdigkeit ihrer traditionellen Zeugenschaft, theils ihr normatives Ansehen zu beweisen. Bei den beiden Aposteln sind es Attribute, welche sie als Glieder aus dem Kreise der Urapostel bezeichnen, theils als Urapostel der zweiten Stufe, wie das Prädikat des Philippus: *ὁ τῶν δώδεκα*, theils als solche der ersten Stufe, ja als besonders Bevorzugte, wie das des Johannes: *ὁ ἐπι το στῆθος τοῦ κυρίου ἀναπεσών*. Merkwürdig sind die drei weiteren Attribute des Johannes, von welchen zwei die diesem Jünger verliehenen hohen Auszeichnungen und Gnadengaben, das dritte seine bewährte Treue gegen den Herrn, alle somit seine Fähigkeit überhaupt wie seine Zuverläßigkeit in Ueberlieferung dessen, was der wahrhaftige Sinn des Herrn gewesen, darthun sollen. „*ὃς ἐγενήθη*, sagt Polykrates, *ἱερεὺς τὸ πέταλον πεφορηκὼς καὶ μάρτυς και διδάσκαλος.*“ **Dr. v. Baur** hat dieses Attribut als einen Beweis dafür genommen, daß Polykrates den Apostel hiebei in der Eigenschaft eines alttestamentlichen Hohenpriesters, der den richtigen Passatag wissen mußte, vorgestellt habe. „Johannes, sagt er,[2] erscheint hier als der Jünger, welchen Christus, wie er selbst Hohepriester ist, gleich-

[1] *ἅμα δὲ καὶ πεντεκαίδεκα ἐπίσκοποι γεγόνασιν ἐκ περιτομῆς, καὶ ἐχρῆν τότε, τῶν ἐπισκόπων ἐκ περιτομῆς ὄντων ἐν Ἱερουσαλὴμ κατασταθέντων, τὸν πάντα κόσμον τούτοις συνέπεσθαι, καὶ μετ᾽ αὐτῶν ἐπιτελεῖν (τὸ πάσχα), ἵνα μία τις γένηται συμφωνία.* Epiph. Haeres. 70, 10.

[2] Tübing. Jahrb. 1844, 4. S. 649.

sam als den sichtbaren Repräsentanten seines Hohenpriesterthums auf der Erde zurückgelassen hat, und in dieser Würde, welche in diesem Zusammenhang die fortdauernde Bedeutung des alttestamentlichen Hohenpriesterthums oder der alttestamentlichen Religionsverfassung auch für die neue διαθήκη bezeichnen soll, wird der Apostel Johannes als Zeuge dafür aufgerufen, daß die Christen, in deren Namen Polykrates spricht, den urkundlich ächten Tag feiern. In welchem Sinn dem Apostel Johannes diese hohepriesterliche Auszeichnung beigelegt wird, sehen wir noch deutlicher daraus, fügt Baur hiezu, daß auch von jenem Jakobus, welcher als Bruder des Herrn und erster Bischof von Jerusalem der ächteste Repräsentant des Judenchristenthums war, bei **Epiph. Haer.** 29, 4. 78, 14. gesagt wird: er habe als Hohepriester Christi, wie er genannt und beschrieben wird, das πέταλον auf dem Haupte getragen; wie **Gal. II**, 9 stehen also auch hier noch Jakobus und Johannes als ἀπόστολοι περιτομῆς neben einander!" Sicher hat Baur das πέταλον selbst ganz richtig als das hohepriesterliche Diadem **Exod.** 29. 6 erklärt; man vergl. (**Joseph Ant. III**, 7, 3. **Bell. jud. V**, 5, 7); dagegen hat er die wahre Beziehung des Attributs nicht getroffen. Man erinnere sich, daß hier die kleinasiatische Tradition der römisch-palästinensischen entgegengesetzt wird, welche auf Petrus und Jakobus zurückgeht. Welche Bedeutung mußten nun der letztern jene hohen Attribute und Gnadenvorzüge geben, die einem Petrus, einem Jakobus von den Occidentalen beigelegt werden konnten und gewiß auch beigelegt wurden, denn theils aus den Schilderungen des Hegesippus, der sich in Rom längere Zeit aufhielt, theils aus den apostolischen Schriften, überhaupt aus der Tradition waren sie dort sicher bekannt. Petrus war von dem Herrn selbst der Fels genannt worden, auf den er seine Kirche gründen wolle; ihm waren die Schlüssel des Himmelreichs übergeben worden, Matth. 16, 18. 19; Jakobus war, wie uns Hegesipp um 160 erzählt, von des Herrn Zeiten an bis auf die seinigen mit dem Beinamen „der Gerechte" vor allen andern ausgezeichnet worden (Euseb. II, 23); er war ein Nasiräer, durch ein streng ascetisches Leben ausgezeichnet, er durfte allein in's Heilige eingehen, er trug Priesterkleidung und, wenn man Epiphanius irgend Glauben schenken darf, auch das πέταλον, weil er als Joseph's Sohn der Zweig einer Priesterfamilie war, und starb, wie Petrus, als Märtyrer. Alle diese Auszeichnungen seiner Person waren eben so viele Zeugnisse für die auf ihn und Petrus zurückgehende Ueberlieferung, eben so viele Stimmen

für den abendländischen Ritus. Was hatte Polykrates diesen Attributen bei seinem Hauptgewährsmann entgegenzustellen? Daß auch Johannes ein ἱερεὺς ἐγενήθη τὸ πέταλον πεφορηκώς; daß er in einem noch viel höhern Sinn des Vorzugs gewürdigt worden sei, in das obere Heiligthum einzugehen, um dort die Herrlichkeit Gottes in hohen Gesichten und Offenbarungen zu schauen;[1] von Gott selbst hat er diese Insignien der höchsten Priesterwürde davon getragen, ist von ihm mit dem Stirnband Aarons geschmückt worden, er ist der erhabene gottgeweihte Priester, dem der Zutritt in's Heiligthum geöffnet worden, der große Lehrer und der treue Leidenszeuge. Das Erste deutet auf den Seher der Apokalypse, das Zweite auf den Lehrer, wie er im Evangelium und dem ersten Brief erscheint, das Dritte weist auf den Verbannten von Patmos hin, vielleicht zugleich mit Beziehung auf Apoc. I, 5. 9. So wenig ist demnach hier Johannes als ein jüdischer Seitenmann zu Jakobus charakterisirt, daß er vielmehr in höherer Potenz dem, welcher in das untere Heiligthum Zutritt hat, als der wahre, von Gott selbst in's Allerheiligste des Himmels eingeweihte Priester gegenübergesetzt, als Leidenszeuge Beiden gleich, als hervorragender Lehrer vor Beiden ausgezeichnet, als Lieblingsjünger dem Felsenjünger coordinirt ist. Gerade in jener höhern neutestamentlichen Priesterwürde, kraft welcher man dem der Nähe Gottes und so hoher Offenbarungen Gewürdigten zutrauen muß, daß er in Allem das Rechte getroffen haben werde, liegt daher vielmehr die Erhabenheit des Neuen Testaments über das Alte, des Johannes über den Jakobus, als eine Gleichstellung beider oder gar eine Andeutung von der Fortdauer des mosaischen Ceremonialgesetzes in der neuen Religionsökonomie, zugleich aber auch das Primat der Johanneischen Tradition gegenüber der Jakobisch-Petrinischen.

An den Trägern und Vermittlern dieser apostolischen Ueberlieferung werden zweierlei Prädikate hervorgehoben, welche gleichfalls die Zuverläßigkeit und authentische Richtigkeit des von ihnen Ueberlieferten verbürgen sollen: Prädikate des Charakters und der äußern Stellung zu den Quellen der Tradition. So wird von den Töchtern des Philippus, über deren glückliche Lage an einer ursprünglichen Traditionsquelle begreiflicher Weise nichts gesagt zu werden braucht, von Zweien ihr Ergrauen in freiwilliger Ehelosigkeit, von einer

---

[1] Auch Lücke Comment. z. Joh. I, S. 20 f. nimmt das πέταλον bildlich: mit Recht. Hier die richtige Beziehung des Epithetons, welche bei Lücke noch fehlt.

Dritten, welche, wie die vierte, in der Ehe gelebt zu haben scheint (**Clemens Strom. III**, c. 6. *Πέτρος μὲν γὰρ καὶ Φίλιππος ἐπαιδοποιήσαντο, Φίλιππος δὲ καὶ τὰς θυγατέρας ἀνδράσιν ἐξέδωκεν.* Euſ. **III**, 30 — wie er ſelbſt in der Ehe gelebt hatte, ſo erlaubte er's auch ſeinen Töchtern) ihr im heiligen Geiſt vollendeter Wandel erwähnt; von Polykarp, Thraſeas und Sagaris, daß ſie Biſchöfe und Märtyrer geweſen, ſomit einerſeits die Träger der ächten kirchlichen, von den Apoſteln her durch die Biſchöfe ſtetig fortgepflanzten Tradition, andererſeits im Tod bewährte treue Zeugen der Wahrheit. Auch von den, wie es ſcheint, jüngſt Geſtorbenen, Papirius und Melito, erhält jener, ohne Zweifel auch Biſchof einer lydiſchen oder phrygiſchen Gemeinde, das Prädikat *μακάριος*, weil er, wie es ſcheint, zwar kein Märtyrer war, aber von der Kirche um ſeines heiligen Lebens willen doch in Ehren gehalten und allgemein ſelig geprieſen wurde; bei Melito wird auf ſeinen durchweg heiligen Wandel und ſeine freiwillige Eheloſigkeit, ſomit asketiſche Strenge, wie durch das *περιμένων ἐπισκοπὴν* auf ſeine Stellung als Biſchof am Sitz der ächten Ueberlieferung hingewieſen; denn auch er war wohl nicht als Märtyrer geſtorben. Ein durchweg heilig geführtes asketiſches Leben oder muthiger Zeugentod ſind die Garantie dafür, daß jene Männer das Ueberkommene getreu überliefert, ihre Stellung als biſchöfliche Empfänger und Träger des in der Kirche Ueberlieferten, an Sitte, an Urkunden, an mündlichen Erzählungen, die Garantie dafür, daß ſie das Wahre, Aechtapoſtoliſche richtig überkommen haben. Welche Bedeutung das Episcopat gerade bei der Tradition hat, kann man am beſten aus den Clementinen (**Ep. Clem. ad Jacob.** c. 5. 6) erſehen. Der Biſchof iſt hienach der Leiter der wahren Ueberlieferung und Lehre, des Canons der Schriftauslegung (**Epist. Petr. ad Jac.** c. 1), der Bewahrer der ächten apoſtoliſchen Urkunden, die er Niemand, der nicht eine Probe erſtanden hat, und auch dem Erprobten nur mit aller Vorſicht gegen jede Gefahr der Verfälſchung oder Auslieferung in untreue Hände von Unkirchlichen anvertrauen ſoll. Frühe wurde daher die Wahl und Beſtellung zum Biſchofsamt mit Rückſicht darauf, auf authentiſches Empfangenhaben und Weitergeben der wahren Ueberlieferung, vorgenommen; die Apoſtel, und nach ihnen die Biſchöfe, ſind der Mittelpunkt, die Führer der Gemeinden, ihr Anhang der kirchliche Kern derſelben, neben welchem in den Gemeinden wohl Auswüchſe, Reſte früherer Standpunkte bei Einzelnen oder ganzen Parteien, wie ſchon in der Urgemeinde

strenge Judaisten neben den schon über diesen Judaismus hinausgeschrittenen Aposteln vorkommen können, die aber mit dem Kern der Gemeinde nicht verwechselt werden dürfen. Die Bischöfe, als die Nachfolger der Apostel in der Einzelgemeinde, und der bischöfliche Kern der Gemeinden sind der Keim, aus welchem sich später bei dem wachsenden Zusammenschluß der Gemeinden und der Provinzialkirchen die katholische Kirche im Einzelnen und Ganzen entwickelte; sie sind die Katholiker der Urzeit, die wichtigsten beglaubigten Repräsentanten der Gemeindetradition, und die sicheren treuen Vermittler derselben für die kommende Zeit. Besonderes Gewicht wurde hiebei noch auf einen Punkt gelegt, den der Verwandtschaft, mit Jesu, mit den Aposteln, mit den früheren Bischöfen einer Gemeinde selbst, als auf eine neue Garantie für die Richtigkeit der Ueberlieferung. Dieses Moment tritt, wie sonst in Jakobus und Symeon, den zwei ersten Bischöfen Jerusalems, Jesu Verwandten, so hier in den Töchtern des Philippus und im letzten Glied der kleinasiatischen Tradition in Polykrates auf. Nicht nur reicht Polykrates selbst noch in Polykarp's Zeit hinauf, in dessen Todesjahr er 30 — 40 Jahre alt war, und den er ohne allen Zweifel persönlich gekannt und gehört haben muß, da Smyrna und Ephesus in enger Berührung mit einander standen; sondern er ist selbst aus einer ganz bischöflichen Familie, innerhalb welcher sich somit die Ueberlieferung gewiß vom Vater auf den Sohn (s. oben **Clem. Strom. I, 1**) treulich vererbte; sieben seiner Vorfahren sind Bischöfe gewesen, er selbst der achte; vermuthlich waren es die meisten in Ephesus selbst. Rufin übersetzt **septem nempe ex parentibus meis** *per ordinem* **fuerunt episcopi, ego octavus:** ob er für eine solche stetige Aufeinanderfolge des Polykrates und seiner Vorfahren eine besondere geschichtliche Notiz, etwa aus dem Brief des Polykrates selbst (um 400), noch vor sich hatte, oder nur seine subjektive Auffassung damit, umschreibend, wie gewöhnlich, den Worten beigab, ist zweifelhaft; so viel aber dürfte jedenfalls anzuerkennen sein, diese sieben Bischöfe der polykrateischen Familie, die dem um 190 schon 65jährigen Polykrates selbst vorangingen, füllen einen großen Theil des zweiten Jahrhunderts aus, und reichen wohl noch in's erste hinüber. Diese Familie war also ein starkes Mittelglied zwischen der apostolischen und nachapostolischen Zeit, hauptsächlich in Ephesus, sie war im Besitz einer sehr glaubwürdigen und treuen Tradition, galt daher in Kleinasien überhaupt als traditionelle Auctorität, und ein Glied dieser Familie ist der Wortführer und Gewährsmann für den

Johanneischen und apostolischen Ursprung des asiatischen Passaritus.

Man kann fragen: warum unter jenen Auctoritäten nicht auch ein Papias und Apolinaris, die Hierapoliten, aufgezählt seien? Wenn aber hier überhaupt vorzüglich nur die lydischen Bischöfe, sodann nur solche Männer aufgeführt sind, die als Märtyrer oder Asceten in besonderm Ansehen und Rufe standen, auch nur solche, deren Gräber und Gebeine in Asien Gegenstand besonderer Ehrfurcht waren, wenn von Hierapolis, dem Hauptsitz der Tradition des Philippus, außer diesem selbst noch seine Töchter als die Hauptauctoritäten angeführt sind, die in der Person einer dieser Schwestern nach Ephesus hinüberreichen, so begreift sich jene Auslassung. Papias hatte sich, wie es scheint, weder als Märtyrer noch als Ascet einen besondern Ruf erworben, ebenso der, obwohl als Apologet und Antihäretiker hochangesehene Apolinaris, der ohnehin noch kaum ein Jahrzehend vor 190 gestorben sein konnte, da er, nach der Abfassung seiner apologetischen, unter Marc Aurel erschienenen Schriften, noch gegen die Montanisten etwa zwischen 170 — 180 schrieb (vergl. Eus. IV, 27. V, 16, und des Serapion, Bischofs von Antiochien, Fragment aus seinem Brief *πρὸς Κάρικον καὶ Πόντιον* bei Eus. V, 19) und nach 170 seine Schrift über das Passa verfaßt haben muß. Letzterer brauchte um so weniger genannt zu werden, da eben diese Passaschrift seine Ansicht von der *ιδ´*, wenn gleich nach einer andern Seite hin begründet, doch im Allgemeinen deutlich genug enthielt. Man hat demnach hier eine sicher beglaubigte Tradition für die asiatische Feier der *ιδ´* vor sich, welche bis in's erste Jahrhundert zurückgeht und auf die Apostel Johannes und Philippus, auf Ephesus und Hierapolis ausmündet, unter namentlicher Bezeichnung einer ganzen Leiter hochangesehener Bewahrer der Tradition von 190 rückwärts bis auf die apostolischen Auctoritäten selbst. Und diese Tradition wird auch durch die in Rom wohl bekannte und anerkannte Erzählung des Irenäus in seinem Brief an Victor bestätigt, nach welcher Polykarp unter Berufung auf den Apostel Johannes und die anderen Apostel, mit denen er noch im Umgang gelebt, den römischen Bischof Anicet zur Feier der *ιδ´* zu bewegen suchte (Eus. V, 24).

Welche Zeugnisse könnten wir weiter verlangen für eine sichere und glaubwürdige Tradition, als diejenigen, welche auf beiden Seiten für das hohe Alter und den Ursprung des zweifachen Ritus stehen? So stammen also beide aus dem ersten Jahrhundert,

und die abendländische Praxis ist in den juden-christlichen Regionen unter dem Einfluß der hervorragendsten Judenapostel entsprungen, die morgenländische in den heiden-christlichen Regionen und unter dem Einfluß der am meisten hellenistisch gesinnten Urapostel, der Nachfolger auf dem Arbeitsfeld jenes apostolischen Mannes, der zuerst die engen Schranken des jüdischen Partikularismus, der jüdischen Gesetzesgerechtigkeit durchbrach. Liegt nicht auch in diesem deutlich bezeugten Ursprung jener doppelten Observanz ein neuer Beweis dafür, daß das asiatische Wertlegen auf die ιδ' einen andern als judaistischen, das römische Wertlegen auf die κυριακὴ ἀναστάσιμος einen andern als rein Paulinischen Sinn haben müsse? Wenn aus dem Kreise, aus welchem ein Ritus ursprünglich hervorgeht, ein Schluß gemacht werden kann auf seinen Charakter und seine Bedeutung selbst: gewiß, so haben wir auch hier allen Grund vorauszusetzen, daß der so alte occidentalische Ritus von den juden-christlichen Gemeinden und Aposteln, auf die er zurückgeht, in deren Mitte und unter deren Einfluß er entsprang, etwas an sich tragen, und dagegen der kaum weniger alte orientalische seinen Ursprung unter den heiden-christlichen Gemeinden, aus einem von Paulinischem Geist ursprünglich erfüllten, später unter dem Einfluß zweier hellenistisch gesinnter Apostel stehenden Kreise nicht verläugnen werde. Man sage nicht: Rom sei mehr heiden-christlich gewesen, Jerusalem von 135 an es geworden, Neander, Kircheng. 1. A. I, 2, S. 520, 522. Die Entstehung des Ritus geht über diese Zeiten hinauf und ist in eine Periode zurückzudatiren, in welcher das ohnehin der Petrinischen Richtung auch später treu gebliebene Rom, wie der Römerbrief zeigt, noch sehr viele juden-christliche Elemente in sich schloß[1] und Jerusalem unter seinen fünfzehn juden-christlichen Bischöfen ganz noch den juden-christlichen Charakter und die Ueberlieferung des Jakobus treulich bewahrt haben muß. Man sage auch nicht: Kleinasien habe unter Johannes gänzlich seine Hauptrichtung, die Paulinische, dort ursprüngliche, geändert.[2] Es ist mit nichts zu erweisen, daß Johannes, der historische Johannes, ein Judaist gewesen. Anfangs war er allerdings noch mit Petrus und Jakobus in

[1] Mit Recht hat dies Dr. v. Baur wiederholt in's Licht gesetzt. Siehe dessen Ap. Paulus S. 376 ff.

[2] So Schwegler nachap. Z. II, S. 257 ff. Hievon kann hier nur in Kürze die Rede werden.

Jerusalem zusammen, und so lange Paulus noch sein rüstiges Wirken unter den Heiden fortsetzen konnte, mag er, wie die Urapostel überhaupt, sich immerhin zunächst der Predigt unter den Juden gewidmet und jenem durch innern Beruf, wie durch seine hiezu vorzügliche Begabung ausgezeichneten Mitapostel das Brechen der Bahn unter den Heiden überlassen haben, denn das ist ganz in der Ordnung, daß die drei Säulenapostel anfangs als eine Art von Centrum des Ganzen beisammenblieben, und einstweilen jene Evangelisten einen Philippus, Paulus, Barnabas neue Thüren aufthun ließen, ihnen sodann, wo es nöthig erschien, zu Hülfe eilend; allein was kann hieraus für die Richtung und die spätere Wirksamkeit des Johannes erschlossen werden? Es wäre in der That kaum zu erklären, wenn am Schluß des ersten Jahrhunderts ein Apostel von dieser anerkannten Beschaulichkeit alle jene Ereignisse in der Kirche, die, wie der zahlreiche Uebertritt der Heiden in dieselbe, den Blick von selbst erweitern mußten, fruchtlos durchlebt hätte. Schon die Genossenschaft mit Philippus, die Verlegung seines Wirkungskreises in das Paulinische Kleinasien, sein bekanntes Auftreten gegen Cerinth lassen es vermuthen, abgesehen von allem Andern, daß er, der spekulative Geist, der Liebling des Orients, wie es Petrus, der Mann der That, in dem praktischen Rom und Occident wurde, kein Judaist gewesen sei. Männer wie Melito und Polykarp, die auch in diesem Streit neben einander stehen, haben gewiß in Einem Geist gewirkt, und man höre, wie deutlich und bestimmt der Erstere in beglaubigten Fragmenten die Logoslehre, das Widerspiel des Ebionitismus, neben der typischen Beziehung des Alten Testaments, als des Vorbilds, auf das N. T., als seine erhabene Erfüllung, vorträgt. Dies ist die Richtung der kleinasiatischen Kirche des zweiten Jahrhunderts, dies gewiß auch die Richtung Polykarp's, des Schülers von Johannes, gewesen, wie es auch die Richtung des Schülers von Polykarp, des Irenäus, ist. Man nehme den hiemit ganz übereinstimmenden Inhalt des Johanneischen Evangeliums und des ersten Johanneischen Briefs; man nehme die Zeugnisse der Apostelgeschichte hinzu, nach welchen der apostolische Kern der jerusalemitischen Kirche sich schon im ersten Jahrzehend von den Fesseln des Judenthums zu emancipiren, zunächst seinem Partikularism zu entsagen anfing, und man hat hier ein in sich übereinstimmendes Ganze, welches das Siegel der Wahrheit eben in seiner innern Harmonie an sich trägt. Sehr Unrecht thut man, wenn man einzelne Extravaganzen jüdischer Richtung, wie diejenigen, welche sich in

Antiochien zeigen, wo doch der Kern der Gemeinde gewiß ein Paulinischer war, die Extravaganzen der nach ihrer Angabe von Jakobus geschickten und in seinem Sinn und Geist handelnden juden-christlichen Eiferer, die in Galatien auftraten und dort einen großen Theil der Gemeinde eine Zeit lang bethören, für den Charakter auch nur der Urgemeinde und eines Jakobus selbst hält, der, obwohl persönlich das Gesetz in Jerusalem, um den Juden Vertrauen einzuflößen, fortbeobachtend, dennoch jene Judaisten desavouirt; wenn man gar die Richtung solcher extremer Parteien für den herrschenden Geist der kleinasiatischen Gemeinden halten wollte. Eben so wenig dürfen auch die einzelnen späteren Kundgebungen eines judaistischen Geistes in den bischöflichen Gemeinden Kleinasiens, z. B. in den phrygischen, wo gleichzeitig ein Rückfall in jüdische Gesetzesgerechtigkeit und judaistischen Chiliasmus in Montan, wie ein anderer in judaistische Passa- und Gesetzes-Beobachtung in den laodiceischen Vertheidigern der ιδ´ vorkommt, mit dem wahren katholischen und bischöflichen Kern jener Gemeinden verwechselt werden, der alsbald, z. B. in Hierapolis, in der Person des Bischofs Apolinaris gegen beide Zweige des Judaismus reagirt und damit seine specifisch-christliche, Paulinisch-Johanneische Richtung an den Tag legt. Eben so wenig ist die Apokalypse ein Beweis des Judaismus, welche vielmehr als eine dem judaistischen Chiliasmus entgegengesetzte Verklärung der Anschauungen von der Parusie und ihren Ereignissen zu betrachten ist, und manche universalistische Elemente, auf die auch neuerdings Ebrard[1] aufmerksam gemacht hat, in sich schließt. Vielmehr hatte gerade die kleinasiatische Kirche die besondere Mission, die sie unter dem Einfluß eines Paulus und Johannes trefflich erfüllt hat, den Judaismus in allen seinen christlichen Formen zu brechen, wie die römische Kirche ihrer besondern Mission, den Ethnicismus in allen seinen christlichen Gestalten zu überwinden und so ihm gegenüber die Autonomie des Christenthums zu wahren, nachgekommen ist. Jenes war die erste Mission der Kirche, hauptsächlich im ersten, dieses ihre zweite, die Aufgabe des zweiten Jahrhunderts, und trefflich stimmt hiemit zusammen, daß im ganzen N. T. keine andere Häresie erweislich aufgezeigt werden kann, als die ebionitische in ihren verschiedenen Gestalten. Hatte aber Kleinasien, mit Ephesus und Hierapolis, Johannes und Philippus diese

[1] Das Evang. Joh. rc. S. 211 f.

freiere und Paulinische Richtung, nun so wird auch ihr Passa-Ritus die Wiege, der er entsprungen, nicht verläugnen; und hatte Rom und Jerusalem im ersten Jahrhundert eine mehr juden-christliche Färbung, nun so wird auch ihr Passaritus wenigstens irgend etwas der Art an sich tragen, mag nun auch jener die ιδ' vertheidigen, dieser sie verwerfen; es wird immer leichter fallen, für das asiatische Festhalten an der ιδ' einen Paulinischen Grund aufzufinden, als die Gemeinden von Rom und Jerusalem zu reinen Paulinern, Johannes aber und Philippus, Ephesus und Hierapolis, die von Paulus gegründeten heiden-christlichen Gemeinden Kleinasiens um der ιδ' willen zu Judaisten zu machen, oder durch Johannes dazu werden zu lassen. Doch zum Glück haben wir schon oben aus genauer Ansicht der Quellen als den wahren Sinn des beiderseitigen Ritus eine Bedeutung gefunden, welche zu dem starkbezeugten traditionellen Ursprung beider vollkommen stimmt und durch den letztern selbst auf's Neue Bestätigung findet. Beide Observanzen stehen im Allgemeinen auf dem Boden des autonomischen Christenthums, sie haben eine specifisch-christliche Bedeutung, wofür bei der kleinasiatischen der Name des Johannes, des Philippus und der Ursprung inmitten der Paulinischen Gemeinden, bei der römischen der Name des Paulus bürgt, der dem des Petrus dort zur Seite steht; daneben aber hat die römische Praxis in der That, genauer betrachtet, den urapostolischen, mehr persönlichen, subjektiven, an die äußere geschichtliche Form streng gebundenen traditionellen Charakter, wie er der ältesten Kirche, der ersten Entwicklungsstufe, der Individualität der Urgemeinde und ihrer Apostel eines Petrus und Jakobus entspricht; wogegen die kleinasiatische jenen objektivern, mehr universellen, dogmatischen, ideellen Typus repräsentirt, der dem entwickeltern christlichen Bewußtsein und dem freier aneignenden und bildenden Geist eines Paulus und Johannes eigen ist.

II. Die ältesten Entwicklungen der Passafeier.

Und nun dürfte es an der Zeit sein, nachdem von oben herab die Gestalt der christlichen Passafeier und das Dasein jener zweifachen Observanz bis in's apostolische Zeitalter zurückgeführt und sogar der Ort ausgemittelt ist unter den Entwicklungsformen des christlichen Bewußtseins in jener ersten Bildungsperiode, von dem jede derselben ausging, daß auch von unten herauf, vom ersten Jahrhundert aus, an diese Ueberlieferungen des zweiten

angeknüpft, und namentlich die neutestamentlichen Urkunden darauf angesehen werden: ob nicht mit Hülfe derselben der Ursprung, die erste Bildung solcher Fest- und insbesondere der beiden Passa-Observanzen eruirt, und so, wo möglich, ein Continuum der Entwicklung hergestellt werden könne. Neander hat zuerst eine gründlichere genetische Erklärung beider Observanzen zu geben versucht, indem er die eine, die asiatische, als die judaisirende, zunächst in den juden-christlichen Gemeinden entstandene, aus der Fortbeobachtung des Gesetzes, der jüdischen Feste und namentlich des Passamahls erklärte;[1] die occidentale dagegen, als eine antijüdische, rein aus dem specifisch-christlichen Wochencyclus hervorgehen ließ, dessen zwei Haupttage, der Sonntag und Freitag, die wöchentlichen Gedächtnißtage des Todes und der Auferstehung Jesu, in einer Woche des Jahres besonders solenn gefeiert und eben damit zu Jahresfesten geworden seien; letzteres in den vorherrschend heiden-christlichen Gemeinden, welche, da sie die jüdischen Feste von Anbeginn nicht mitgefeiert, ursprünglich gar keine Jahresfeste gehabt. Unläugbar hat Neander das Verdienst, auf den Wochencyclus bei der genetischen Erklärung der beiden Observanzen zuerst ein Hauptgewicht gelegt zu haben. Allein, wenn er dabei in Kleinasien die dortige Observanz aus dem juden-christlichen Fortbeobachten des jüdischen Passa hervorgehen läßt, wenn er dabei genöthigt ist, diese heiden-christlichen Gemeinden als stark juden-christlich tingirt, Johannes als Judaisten darzustellen, der die jüdische Feier dort eingeführt habe; wenn er andererseits genöthigt ist, in der jerusalemitischen Gemeinde, wo doch Jakobus anfangs das ganze Gesetz, also auch das Passa noch mitfeierte und die vierzehn juden-christlichen Bischöfe, die ihm folgten, wohl nicht allzuschnell von seiner Sitte abgewichen sein werden, den uralten occidentalen Ritus nicht von der anfänglichen jüdischen Passafeier ausgehen, sondern aus dem reinchristlichen Wochencyclus entstehen oder ihn erst um 135 dahin einwandern zu lassen, während die Palästinenser im Besitz einer weit hinaufreichenden Ueberlieferung ihren Ritus von den Aposteln und gewiß von Jakobus ableiten; wenn er die römische Kirche des ersten Jahrhunderts, in welches die Entstehung der dortigen Praxis doch zurückgeht, als eine gleich anfangs vorherrschend heiden-christliche betrachten muß, so zeigt dies Alles, daß eben die Grundvoraussetzung seines Erklärungsversuchs, die

[1] Aehnlich Dr. Bleek Beiträge zur Evangelienkritik 1846, S. 156 ff.

Auffassung der Differenz selbst, als sei die asiatische Praxis judaistisch, die römische rein Paulinisch, eine Voraussetzung ist, welche nicht durchgeführt werden kann. Hiezu kommt, daß auch abgesehen davon jedenfalls angenommen werden muß, auch die Heidenchristen haben ihr Jahresfest an die ιδ' angeknüpft, nur nicht den Tag selbst als Festtag streng und unabänderlich gefeiert; denn die solenne Jahreswoche, die aus dem Wochencyclus allmälig bei ihnen hervorgetreten sein soll, war ja eben die jüdische Passafestwoche, jener solenne Sonntag stets der erste nach der ιδ', und auch so spielt doch der jüdische Ritus in die „heiden-christliche Feier", den Termin bestimmend, herein. Es wird daher nöthig sein, von der genetischen Erklärung *Neander's* in einigen wesentlichen Stücken abzugehen. In welchen? mag die folgende Erörterung der Urzeit und ihrer ersten Ansätze zum christlichen Passacult darthun.

1) Der urapostolische Typus.

a) Der Wochencyclus.

Denken wir uns in den Kreis der *Urapostel*, an den Punkt zurück, der für alle die fortwährende Norm der ganzen Passafeier blieb, wie er der erste Impuls zu ihrer Entstehung war, in die *Urwoche*, in ihre näheren Umstände, in die Empfindungen, mit welchen sie für die Urapostel, die unmittelbaren Jünger Jesu, begleitet war. Ueber die *Wochentage*, an welchen die christlichen Heilsthatsachen eingetreten waren, ist nach dem Obigen vollkommene Uebereinstimmung der Zeugen. Der Donnerstag Abend ist nach allen Relationen die Zeit des Abschiedsmahls Jesu. Der Freitag ist sein Todestag, der Samstag der Tag seiner Grabesruhe, der Sonntag der seiner Auferstehung. Mit welchen Empfindungen war diese Woche, waren ihre einzelnen Tage und Ereignisse für den Kreis der Zwölfe ursprünglich verknüpft gewesen? Gefühle, die sich ihnen und durch sie der Cultgestalt der Urwoche selbst unvergeßlich einprägten, durch welche gewisse Tage der Urwoche gerade für diejenigen Apostel, welche alle jene Schmerzen und Freuden der Urwoche als die persönlichen Freunde und Begleiter des Herrn selbst durchlebt hatten, für immer einen durch jene Urgeschichte bestimmten Charakter der Freude oder Betrübniß annahmen. Der Tag des Abschiedsmahls war als solcher, als der Abend der Gefangennehmung, der Eröffnungsabend des Todestags, wie dieser letztere für die Urapostel mit Trauer bezeichnet; auch der Tag der Grabesruhe, somit der Samstag, war es; erst mit der Sonntagfrühe hatten sie die frohe Ent-

deckung gemacht, daß der Herr auferstanden sei, und die *μία σαββάτων* war ihnen daher, wie in der Urwoche, so auch in der Erinnerung an sie, ein Tag des Entzückens und Jubels, der Tag der Auferstehung und der ersten Offenbarungen des Auferstandenen.

Vor Allem war ihnen natürlich der letztere Tag, an welchen sich alle ihre Hoffnungen knüpften, zunächst der wichtigste, schon in den vierzig Tagen des öftern Erscheinens Jesu bis zur Himmelfahrt. Am Abend des Auferstehungstages war der Herr in die Mitte der versammelten Jünger getreten, acht Tage darauf, also wieder an der *μία σαββάτων*, finden wir die Urapostel auf's Neue versammelt in Erinnerung dessen, was vor acht Tagen geschehen war, den ungläubigen Thomas in ihrer Mitte, ob der Herr nicht wieder erscheinen möchte? und auf's Neue ist die *μία σαββάτων* durch eine wonnevolle Erfüllung dieses Verlangens, durch eine neue bedeutungsvolle Offenbarung des Auferstandenen ausgezeichnet (Joh. 20, 24—29). Kein Wunder, wenn darum dieser Tag für die Urapostel, für die ganze Urgemeinde und Urkirche als der Tag der Offenbarungen des Herrn besonders wichtig und heilig, der Tag ihrer Versammlungen, ihrer gemeinschaftlichen Gebete ꝛc. wurde, der über die gewöhnlichen Wochentage bald in dieser besondern Bedeutung, als die *κυριακή*, als der Tag der Offenbarungen des Herrn, als der daher auch besonders zu seinem Dienst geweihte, geeignete, gesegnete und von ihm selbst ausgezeichnete Tag hervortrat. Und war es denn nicht der fünfzigste Tag, von jener *μία σαββάτων* an gerechnet, gewesen, also wieder ein Sonntag, an welchem der h. Geist dem Kreise der Jünger, insbesondere der Urapostel, als eine neue Kundgebung des Auferstandenen geschenkt worden war (**Act. II**, 1, vergl. mit Joseph Ant. **III**, 10, §. 6)? In dieser Bedeutung finden wir denn die *κυριακὴ* Apoc. **I**, 10 *ἐγενόμην ἐν πνεύματι ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ;* warum empfing der Prophet gerade an diesem Tage seine Gesichte? weil die *κυριακὴ* der Tag war, an welchem man sich mit ganz besonderer Innigkeit in den Umgang mit dem Herrn, in das beschauliche Leben versenkte, weil man an ihm der Offenbarungen Christi ganz besonders, schon in der Urzeit, gewürdigt worden war. So ist es auch gewiß von Bedeutung, wenn Paulus selbst (1 Cor. 16, 2) die *μία σαββάτων* den Corinthiern als den Tag bezeichnet, an dem sie wöchentlich, Jeder für sich, ihre Gaben für die Urgemeinde zurücklegen sollen. Warum wählte er dazu gerade diesen Tag? Nicht deßwegen, weil etwa seine An-

kunft ganz nahe, also schnelle Sammlung nöthig gewesen wäre, in welchem Fall die Wahl allerdings zufällige Folge der Umstände sein würde; er wollte ja zuvor noch Macedonien durchreisen und dann längere Zeit in Corinth bleiben (v. 5 f.); sondern nach und nach sollten die Gaben allwöchentlich von Jedem für den angegebenen Zweck zurückgelegt werden und das stets an der *μία σαββάτων*, die offenbar hiemit als ein Tag besondern Andenkens an die Gemeinschaft der Christen, an das Wohl der Brüder bezeichnet wird, an welchem ein Jeder sich doppelt getrieben fühlen mußte, auch thätig mit Liebesgaben der brüderlichen Bedürfnisse sich anzunehmen. Und hiemit stimmt es zusammen, wenn er (Act. 20, 6) gerade sieben Tage bis zur nächsten *μία σαββάτων* in Troas bleibt, um an diesem Tag *συνηγμένων τῶν μαθητῶν* noch mit ihnen das Abendmahl zu halten, sich noch recht mit ihnen über das Reich Gottes auszureden (v. 7 *μέχρι μεσονυκτίου*) und so von der versammelten Gemeinde vor seinem Leidensgang nach Jerusalem einen solennen Abschied zu nehmen, wozu ihn innerer Herzensdrang und die Ahnung, daß er sie wahrscheinlich zum letzten Mal spreche, treiben mochte. Von der Urwoche aus sehen wir daher vor Allem die *κυριακὴ*, den für die Urapostel mit dem Ereigniß, als dessen Ausfluß sie alle wunderbaren Gaben und Kräfte der Urkirche zunächst betrachten mußten (Act. II, 32 f.) und mit festlicher Freude, mit den wiederholten Offenbarungen des Herrn, mit den Versammlungen der Jünger, mit der Ausgießung des Geistes selbst bezeichneten Tag als den für die Apostel wichtigsten hervortreten; in der Apokalypse ist er der Gnadentag des sich offenbarenden Menschensohnes, in der Apostelgeschichte und dem zweiten Corintherbrief der Tag der Jüngerversammlungen, des Brodbrechens, der Liebesgemeinschaft, der thätigen Fürsorge für die Brüder auch in anderen Gemeinden; und das war er gewiß ebensowohl in Jerusalem selbst, in den judenchristlichen[1] Gemeinden eines Jakobus und Petrus, als in den heiden-christlichen eines Paulus: er ist bald ein allgemeines Institut aller ersten Gemeinden auch der verschiedensten Richtung.

Neben der Auferstehung gab es jedoch noch eine andere Heilsthatsache, welche in dem *κήρυγμα* der Apostel sogleich in

[1] Selbst die Ebioniten der zweiten Gattung, welche das Göttliche in Christo anerkannten, feierten die *κυριακὴ* neben dem Sabbat, *καὶ τὸ μὲν σάββατον καὶ τὴν Ἰουδαϊκὴν ἄλλην ἀγωγὴν ὁμοίως ἐκείνοις* (der ersten Art Ebioniten) *παρεφύλαττον· ταῖς δ' αὖ κυριακαῖς ἡμέραις ἡμῖν τὰ παραπλήσια εἰς μνήμην τῆς σωτηρίου ἀναστάσεως ἐπετέλουν*. Euseb. H. E. III, 27. Sie feierten also die *κυριακὴ* mit den kirchlichen Solennitäten.

der ersten Zeit als gleich wichtig hervortritt; der Tod Jesu erschien den Uraposteln zunächst aus dem subjektiven und persönlichen Gesichtspunkt als die Wegnahme ihres Herrn, als das betrübende Ereigniß, durch welches der Hirte geschlagen, die Heerde zersprengt, ihre Liebe auf's Aeußerste betrübt, der persönliche Umgang mit ihrem Meister durch seine schauervolle Hinrichtung abgebrochen, ihr Glaube, ihre Hoffnung auf die härteste Probe gesetzt worden war. Gewiß erinnerten sie sich schon am Freitag der nächsten Woche dieser schmerzlichen Empfindungen, welche sie acht Tage zuvor durchgemacht hatten, sehr lebhaft; aber eben so natürlich ist es auch, daß anfänglich, so lang der Tod Jesu ihnen noch ganz unter diesem subjektiven Gesichtspunkt sich darstellte, der Freitag ihnen gegen den Sonntag, der Tag der Betrübniß, des persönlichen Verlustes gegen den Tag der Freude und des Gewinns zurücktrat, und sobald er sich, was nicht lange ausbleiben konnte, neben den Sonntag als Theil des Wochencyclus stellte, jener für die Urapostel mit dem Flor der Betrübniß umhüllt ein Fasttag wurde,[1] dieser mit den Gefühlen des Entzückens bezeichnet, ein Tag froher Versammlung, gemeinschaftlicher Freude, des Brodbrechens und der Liebesmahle.

Mit diesen zwei Punkten waren nun und zwar sogleich für die Urapostel, die Keime des christlichen Wochencyclus gegeben, zu welchen in späterer Zeit der Tag, an welchem die Hohenpriester den Mordplan gemacht hatten, der Mittwoch, als zweiter Fast- und Trauertag hinzukam, wobei die Benennung der Tage ganz nach der gewohnten Bezeichnungsweise des jüdischen Wochencyclus, *μία σαββάτων*, quarta sabbati, sexta sabbati. deren Zählungstermin der jüdische Sabbat ist, beibehalten wurde. Hiemit war aber schon in der Urgemeinde ein Institut mit specifisch-christlicher Bedeutung gegeben, ein dem jüdischen an die Seite getretener christlicher Wochencyclus, dessen einzelne Hebdomaden immer umfassendere, getreuere Abbilder der Urwoche und ihrer Gefühle, ihrer frohen und traurigen Tage wurden. Es läßt sich nicht anders denken, als daß die Thatsachen der christlichen Heilsgeschichte in dem Bewußtsein der Urapostel den mosaischen Beziehungen der jüdischen Hebdomas gleich anfangs an Wichtigkeit mindestens gleichstanden, bald die letzteren überragten. Gleichwohl war ihnen gewiß auch der Sabbat der jüdischen Woche mit sei-

[1] Matth. IX, 15. Marc. II, 19. Luc. V, 34.

nen Beziehungen auf die Schöpfungsgeschichte noch ein wichtiges Institut, auf göttlicher Ordnung ruhend, was sich auch in der langen Beibehaltung der von ihm als Anfangspunkt ausgehenden Zählung und Benennung der Wochentage abdrückt, und die Urapostel hielten daher den allwöchentlichen Samstag, der in der christlichen Urgeschichte eine gemischte Beziehung auf die Ruhe Jesu im Grabe, auf den Schluß seiner Todesleiden, wie auf diese selbst und die Wegnahme des Bräutigams in sich schloß, anfangs gewiß nicht als Fasttag, sondern als eigentlichen Feiertag, mit Beziehung auf die selige Ruhe Gottes nach Vollendung und im Anschauen des Schöpfungswerks. Noch am Schluß des zweiten Jahrhunderts finden wir hievon die Spuren in Tertullian's montanistischer Schrift **de jejun. c. 14.**, wo er der römischen Kirche einen Vorhalt darüber macht, daß sie zuweilen, wenn sie anhaltend faste, das Fasten auch auf den Sabbat ausdehne, wiewohl nach seiner Meinung nur Ein Sabbat im ganzen Jahr mit Fasten zugebracht werden sollte: der der Passawoche. Man sieht, auch in der römischen Kirche war noch am Schluß des zweiten Jahrhunderts das Fasten am Sabbat nur Ausnahme, nicht Regel, und Tertullian, sonst der römischen Sitte, auch im Passaritus, besonders zugethan, tadelt sie auch über diese zeitweisen Ausnahmen und will ihre Zahl auf Eine im Jahr beschränkt wissen. Nach der kirchlichen Ueberlieferung machten die Urapostel, die Urgemeinde, die mosaische Sabbatsfeier anfangs ohne Zweifel noch mit, neben derselben bildete sich aber durch die bald und immer mehr zum Bewußtsein kommende Wichtigkeit der christlichen Heilsthatsachen alsbald jene neutestamentliche Sonntagsfeier, aus welcher ein von dem jüdischen Wochencyclus sich loswickelnder, specifisch-christlicher, jenen immer mehr zurückdrängend, hervorging. Man fing an, den Sabbat nicht mehr jüdisch mitzubegehen, sondern des Herrn Tag an dessen Stelle zu setzen, wie bald läßt sich nicht bestimmen. [1]

[1] Doch ist schon in dem, nach meiner Ansicht in den Schluß des ersten Jahrhunderts gehörigen Brief des Barnabas c. 15 eine deutliche Spur davon enthalten, daß man den alttestamentlichen Sabbat (der nur der Typus des siebenten Jahrtausends = der Vollendung der Kirche Gottes auf Erden sei) gegenüber der ἡμέρα ὀγδόη (dem christlichen Sonntag, der ein Typus des achten Jahrtausends = der ewigen himmlischen Ruhe des Volks Gottes sei) nur als einen Tag untergeordneten Rangs betrachtete, was auch mit dem ganzen antijudaistischen Inhalt und Charakter des Briefs übereinstimmt. Daß die Feier des Sonntags, des wöchentlichen wie des jährlichen Passa und Pfingst-Sonntags, mit frohem Ton, ohne Kniebeugung, ein uraltes, von den Aposteln herkommendes Institut sei, bezeugt ein noch übriges Fragment von Irenäus aus seiner Schrift über das Passa, das hier angeführt zu werden verdient, erhalten von dem Auctor **Resp. et Quaest. ad Orthod. Q. 115.** „Τὸ δὲ ἐν κυριακῇ μὴ κλίνειν γόνυ

b) Die ersten Jahresfeste.

Es läßt sich nun kaum anders denken, als: nachdem ein Jahr seit dem Tode Jesu und seiner Auferstehung verflossen war, als die Passatage der Juden, die Zeugen jener Ereignisse, wiederkehrten, erwachte das Gedächtniß der letzteren, auf denen das christliche Glaubensleben ruhte, wieder auf's Lebhafteste in Denen, welche jene Ereignisse selbst miterlebt hatten. Jetzt waren also die ewig denkwürdigen Tage wiedergekommen, das denkwürdige Fest, wiederholt mit dem Herrn gefeiert und zuletzt durch jene außerordentlichen Schickungen Gottes bezeichnet. Machten sie auch anfangs, wie es ganz wahrscheinlich, diese Passatage noch nach dem jüdischen Ritus mit, so waren sie ihnen gleichwohl noch weit denkwürdiger durch ihre christlichen Erinnnerungen; nur Eines mußte ihnen mehr und mehr störend werden. Die Pietät kann es nicht über sich gewinnen, an dem Heiligthum ihrer Erinnerungen auch nur Einen Umstand ändern zu lassen. Jenes Gemach ist für uns einst der Schauplatz wichtiger Ereignisse gewesen. Man kann sich in diesem Gemach Alles noch so lebhaft denken, wo jedes Geräthe damals stand, als dieser Ort der Schauplatz jener Ereignisse war. Mit den Erinnerungen selbst ist einem kindlichen Gemüthe auch der Ort heilig, an den sie sich knüpfen. Man wünscht Alles in demselben Stand erhalten zu sehen, an derselben Stelle wieder zu finden, welche es zu jener Zeit einnahm, nichts soll verrückt, nichts weggeschafft werden, damit die Erinnerung überall ein möglichst getreues Abbild jener Zeit und allenthalben Anknüpfungspunkte finde. **Für die Apostel** war **die Urwoche ein solches Heiligthum, sie war so zu sagen Zeuge gewesen** jener außerordentlichen Ereignisse. **Ihre einzelnen Wochentage waren jeder mit einer bestimm-**

σύμβολόν ἐστι τῆς ἀναστάσεως, δι' ἧς τῇ τοῦ Χριστοῦ χάριτι τῶν τε ἁμαρτημάτων καὶ τοῦ ἐπ' αὐτῶν τεθανατωμένου θανάτου ἠλευθερώθημεν· ἐκ τῶν ἀποστολικῶν τε χρόνων ἡ τοιαύτη συνήθεια ἔλαβε τὴν ἀρχὴν, καθώς φησιν ὁ μακάριος Εἰρηναῖος, ὁ μάρτυρ καὶ ἐπίσκοπος Λουγδούνου, ἐν τῷ περὶ τοῦ Πάσχα λόγῳ, ἐν ᾧ μέμνηται καὶ περὶ τῆς Πεντηκοστῆς, ἐν ᾗ οὐ κλίνομεν γόνυ, ἐπειδὴ ἰσοδυναμεῖ τῇ ἡμέρᾳ τῆς κυριακῆς, κατὰ τὴν ῥηθεῖσαν περὶ αὐτῆς αἰτίαν." M. vergl. Opp. Iren. ed. Massuet I, S. 342. Daß die *κυριακὴ* (*ἡλίου ἡμέρα*) vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts schon der Tag der Versammlungen (*συνέλευσις*) war, an welchem die Schriften der Apostel und der Propheten (von ersteren ihre Schriften über die Herrngeschichte) vorgelesen wurden, mit Paräneſe, Gebet, Communion, Almosenopfer und das als der erste Schöpfungs- und als der Auferstehungstag des Herrn, ist aus **Justin** Apol. I, c. 67 bekannt. „Am Tag aber vor dem Samstag (*κρονικῇ*) kreuzigten sie ihn, setzt Justin bei, und am Tag nach dem Samstag, welches der Sonntag ist, erschien er seinen Aposteln und Jüngern und lehrte sie das, was sie auch uns zur Betrachtung übergeben haben."

ten Erinnerung für sie bezeichnet; sie waren inzwischen durch die christliche Wochenfeier schon seit Jahresfrist die stereotypen Träger derselben Erinnerungen geworden. Auf diesen Wochentag war in der Urwoche der Tod, auf jenen die Auferstehung gefallen; denselben Ort hatte man ihnen von Anfang auch in jeder kommenden Woche eingeräumt; auch in der Jahreswoche, die nun zum ersten Mal wiederkehrte, sollte keine Erinnerung von ihrer Stelle gerückt werden; der Tod war auf einen Freitag gefallen, er sollte auch in der ersten Jahresfeier auf einen Freitag gefeiert, die Auferstehung war an einem Sonntag eingetreten, sie sollte auch bei der ersten Wiederkehr der Jahrestage auf einen Sonntag gehalten werden. Nun war aber in der Urwoche mit jenen Wochentagen und ihren Heilsthatsachen auch die jüdische Passafeier zusammengetroffen und in eine bestimmte Constellation getreten; der Tag der Kreuzigung war zugleich der Tag der Passaopferung, der Tag der Grabesruhe die μεγάλη ἀζύμων, der Tag der Auferstehung der des Erstlingsopfers gewesen. Gerne hätte man auch diese Constellation der jüdischen Passatage mit den Wochen- und Heilstagen alljährlich ganz so gelassen, wie sie in der Urwoche gewesen war. Allein der jüdische Festkalender machte es unmöglich; nach diesem fiel der Passaopfertag, die ιδ', nicht jedes Jahr wieder auf denselben Wochentag, also den Freitag, wie in der Urwoche, somit der Tag des Erstlingsopfers nicht immer auf den Sonntag, wie es damals gerade sich gestellt hatte, vielmehr schwankten diese jüdischen Festtage durch die ganze Woche hin und her. Was sollte man nun thun? Einige Zeit ließ man es sich vielleicht gefallen, aber bald wurde die Sache zur lästigen Störung. Sollte man die Wochentage, an denen man schon seit einem Jahr allwöchentlich sich gewöhnt hatte, jene Thatsachen zu begehen, aufgeben, sich streng an die jüdischen Festtage anschließen und damit die Physiognomie der solennen Festwoche Jahr für Jahr ändern, zwischen die Jahres- und die bereits fixirte Wochenfeier eine Disharmonie bringen, Alles aus der Stelle, die es in der Urwoche einnahm, Jahr für Jahr verrücken? Was that man also? Man hielt die äußere Gestalt der Urwoche unverrückt auch bei der Jahresfeier fest, somit ihre Wochen- und Heilstage; die Woche der jährlich wiederkehrenden jüdischen Passazeit wurde das Nachbild der Urwoche. Man that jenes um so mehr, da bald eine Meinungsverschiedenheit über die Art eingetreten zu sein scheint, wie die jüdischen Passatage sich im Todesjahr mit den Wochen-

und christlichen Heilstagen constellirt hatten, während über das Zusammentreffen der letzteren mit den Wochentagen in der Urwoche nur Eine Stimme war; um so mehr, da auch die jüdischen Passatage bei ihrer Wiederkehr keinenfalls mehr genau auf denselben Jahrestag eintraten, den sie im Todesjahr eingenommen hatten, wegen der Ungenauigkeit des jüdischen Fest-Kalenders in astronomischer Beziehung. Alles Dieses that man nicht aus ängstlichem Wertlegen auf solche Aeußerlichkeiten und reflexionsmäßig, sondern geleitet durch Gefühl und Takt wählte man das Eine oder Andere und beobachtete es als apostolische Observanz, ohne es zum Gesetz zu machen. Auf diese Weise bildete sich wohl, und zwar in der Urgemeinde, schon unter den Uraposteln selbst, neben dem mit jeder Hebdomas des Jahres wiederkehrenden Abbild jener Urwoche eine solenne Jahrwoche, eine Jahresfeier, mit denselben Erinnerungen, mit denselben Gefühlen, mit demselben äußern Abdruck dieser Empfindungen bezeichnet, ihr Freitag, wie in der Wochenfeier, ja auch ihr Samstag mit Fasten, der Sonntag mit froher Festcommunion begangen. Das Schwanken der jüdischen Passatage von einem Wochentag zum andern mußte dazu mithelfen, daß die Tage der christlichen Erinnerungen von den Tagen der jüdischen Festbedeutung in etwas auseinandertraten, und so das Eigenthümlich-Christliche sich auch bei dieser Observanz mehr und mehr von dem Specifisch-Jüdischen selbst äußerlich unterschied. Feierte man gleich, als schon der Unterschied des Alt- und Neutestamentlichen auch hierin mehr und mehr in's Bewußtsein getreten war, in der Urgemeinde und im Kreis der Urapostel noch die jüdischen Festtage anfangs neben den christlichen Heilstagen fort, so kam man doch nothwendig immer mehr dahin, die letzteren als das für den Christen bei weitem Wichtigste zu erkennen, neben der Feier der Erfüllung die Feier des Vorbildes überflüssig zu finden, und das gewiß bald, schon in jener Zeit, als der freie Geist eines Paulus die Erhabenheit des Neuen Testaments über das Alte mit so schlagender Kraft in's Licht setzte.

Bemerkenswerth ist hiebei die Stellung, welche Petrus neben Jakobus und Paulus einnimmt. Es kann an Jakobus, dem Haupt der Urgemeinde, der sich dort einen dauernden Wirkungskreis erwählt hatte, nicht auffallen, daß er als Judenchrist, mitten unter Juden, neben dem christlichen Leben in der Gnade sich dennoch der jüdischen Gesetzeserfüllung nicht überhob, um durch sein Exempel unter den Juden Vertrauen, sich, seiner Gemeinde und dem Christenthum zu sichern, als einem Glauben,

der die Achtung gegen Gesetz und Propheten bewahre und sich's mit der Gerechtigkeit nicht leicht mache; ebenso kann es andererseits an dem Heidenapostel nicht auffallen, daß er zwar selbst, um bei den Juden, die nun einmal, am Aeußern klebend, nur da Vertrauen fassen wollten, wo sie das erblickten, was für sie das Schiboleth der Gottseligkeit war, Beschneidung und Gehorsam gegen das Ceremonialgesetz, nicht als Lehrer von vornherein Argwohn und Vorurtheil zu erwecken, persönlich an sich und Timotheus den Beweis gab, wie er mit Aufhebung des Gesetzes für andere keineswegs beabsichtige, es sich selbst leicht zu machen, vielmehr den alten Bund als Zuchtmeister auf Christum und seine Verheißungen für Israel in Ehren halte, dabei aber dennoch den Heidenchristen das jüdische Gesetz erließ, und unter ihnen sich nicht selbst ans Gesetz band, um sie nicht irre zu leiten, als sei dessen Beobachtung nöthig zur Seligkeit; dagegen nimmt nun Petrus eine Stellung in der Mitte ein, und erscheint damit anfangs in einer gewissen Haltungslosigkeit. Einerseits hatte er sein Wirken nicht so, wie Jakobus, in Jerusalem fixirt; er tauft den ersten Heidenchristen in Cäsarea, wiewohl einen Proselyten; er legt den getauften Samaritern die Hände auf, daß sie den heiligen Geist empfangen, er spricht in Jerusalem für die Aufnahme der Heiden in's Heil, noch mehr, gegen ihre Belastung mit dem jüdischen Cerimonialgesetz; dagegen zeigt er sich doch in Absicht auf die entschiedene Vertheidigung der Ungültigkeit des letztern für die Heiden, den strengen Judenchristen aus Jerusalem gegenüber, in Antiochien noch in einer gewissen Halbheit und Unsicherheit. Vor den Heidenchristen hat er ἐθνικῶς gelebt, er hat ihnen damit einen Beweis gegeben, daß er die jüdische Gesetzeserfüllung nicht mehr für nothwendig zur Seligkeit halte; nun kommen strenge Judaisten der Urgemeinde, welche andere Grundsätze geltend machen; ihnen gegenüber, um da nicht anzustoßen, um Streit zu verhüten und an Ansehen in der Urgemeinde nicht zu verlieren, scheint er ein zweideutiges Benehmen gezeigt, sich von der Gemeinschaft der Heidenchristen in Absicht auf die äußere Lebensweise zurückgezogen zu haben, worüber er von dem entschiedenen Paulus hart getadelt wird Gal. II. Er ist noch kein Heidenapostel und doch kein bloßer Judenapostel mehr, Werth und Unwerth des M. Gesetzes sind von ihm erkannt, aber noch nicht klar vermittelt, daher auch rechter Takt und Freimuth im äußern Darlegen seiner Ueberzeugung noch fehlt.

Nach dem Bisherigen kann man nicht umhin, anzunehmen: christliche Jahrestage des Todes und der Auferste

bung Jesu bildeten sich gewiß schon frühe im Kreise der Urapostel aus; sie wickelten sich nach und nach mehr und mehr von den jüdischen Passatagen selbst los; sie wurden ebenso allmälig und Hand in Hand mit der stufenweise fortschreitenden Ueberwindung des jüdischen Standpunkts überhaupt in der ganzen Kirche in ihrer christlichen Bedeutung erkannt und von der jüdischen Feier unterschieden; der Name aber, den sie noch im dritten Jahrhundert führen, Passa und Pentecoste, spricht deutlich für die Regionen ihres Ursprungs und ihr hohes Alter. Waren ja doch jene christlichen Heilsthatsachen ursprünglich mit jüdischen Festen geschichtlich verknüpft; wenn diese Feste der Juden wiederkehrten, erneuerten auch die Christen das Gedächtniß dessen, was sie zu feiern hatten, anfangs noch neben der Mitfeier des Jüdischen selbst, wenigstens unter den Juden und in juden-christlichen Gemeinden, besonders in Jerusalem. Was war daher natürlicher, als daß man jene christliche Feier nach dem jüdischen Fest, mit dem sie zusammentraf und das mit ihr in einer typischen Verwandtschaft stand, nannte; daß man dasjenige, was die Christen zur Zeit des jüdischen Passa feierten, Tod und Auferstehung des Herrn, als eine Art christlicher Passafeier betrachtete und gleichfalls *πάσχα* nannte, was sie aber zur Zeit der jüdischen Pentecoste zu begehen hatten, die Ausgießung des h. Geistes, als eine Art analoger christlicher Pentecoste ansah, und daher auch mit diesem Namen belegte?

Hiemit liegt der ursprünglichste Passaritus als ein Kind der juden-christlichen Urgemeinde und der Urapostel vor uns, Allem nach sehr alt, und nach allen Seiten hin, sowohl durch die Art seiner Feier, als durch die äußere Rahme, in welche sie gefaßt ist, wie durch ihren Ursprung und Zusammenhang aus und mit der noch frühern Wochenfeier auf den Kreis der unmittelbaren Jünger zurückweisend, welche die Ereignisse der Urwoche selbst miterlebt und mitempfunden hatten, auf den gewiß ältesten Standpunkt der persönlichen, noch weniger freien und objektiven Auffassung und Aneignung der Thatsachen des Heils, wie er in der ersten Zeit bei den Autopten, aller in ihnen gährenden und zum Bewußtsein sich durchdringenden göttlichen Kräfte unerachtet, gewesen sein mag. Bei diesem Ritus war die den Uraposteln so wichtige Thatsache der Auferstehung, ihr Lebens- und Hoffnungsgrund, die ihnen durch die Offenbarungen des Herrn gleichwichtige *κυριακή*, das uralte Institut der Wochenfeier die Norm,

die von selbst überwog, nach welcher sie auch die Jahresfeier einrichteten; die Auferstehung war ihnen daher stets ein Sonntag, und zwar der der jüdischen Passawoche, der Freitag derselben der Todestag, letzterer ein Trauertag, ersterer ein Freudenfest, in solenner Weise mit den Festivitäten der wöchentlichen *κυριακή* bezeichnet. In diese Jahresfeier der Urwoche wurde später nach und nach auch der Mittwoch als Fasttag aufgenommen, sofort die ganze Woche, ähnlich wie das 7tägige Fest der jüdischen *ἄζυμα*, Fastwoche, vom Montag bis Samstag, geschlossen von dem einen Freudentag, dem Ostertag; dies aber ist ganz der occidentale Ritus mit allen seinen Eigenthümlichkeiten, mit seiner allgemeinen specifisch-christlichen Unterlage und seinem eigenthümlichen urapostolischen Typus.[1]

2) Der Paulinisch-Johanneische Typus.

a) Der Paulinische.

Allein nicht Alle hatten jene persönlichen Eindrücke, welche für die Urapostel das nächste bestimmende Princip waren, gleich empfangen. Selbst in den Apostelkreis trat in Folge innerer Berufung bald ein Nichtautopte ein, der den Zwölfen nicht angehörte. Für ihn waren daher jene persönlichen Erlebnisse nicht eine solche überwältigende, das ganze Gemüth erfüllende Potenz. Da ihm jeder Tag an sich gleich heilig war, er überhaupt den Dienst bestimmter Tage Niemand zum Gesetz gemacht wissen, Niemandes Freiheit hierin, als in etwas Außerwesentlichem, beschränken lassen wollte (Röm. 14, 5 ff.), so konnte er sich nicht für gebunden halten an den Vorgang der in diesem Punkt gewiß auch selbst, wenigstens bald, freier denkenden und über den jüdischen Standpunkt erhabenen Urapostel. Hatte er aber freie Hand und Gewissen, so konnte er sich in seiner Praxis ganz durch die Gesichtspunkte und diejenige Auffassung der Urwoche leiten lassen, die ihm am nächsten lag.

Man hat gesagt: bei Paulus und im N. T. überhaupt kommen keine christlichen Jahresfeste vor,[2] und gewiß

[1] Es versteht sich von selbst, daß in diesem letzten Theil der Untersuchung Manches durch Vermuthung ergänzt werden mußte. Gegeben ist der Anfangspunkt, der Charakter, die Situationen der Jünger in der ersten Zeit nach dem Tod des Herrn und der Endpunkt, der auf sie zurückgehende Festtypus der Occidentalen vom Anfang des zweiten Jahrhunderts. Beide nach den wenigen Andeutungen, Namen, geschichtlichen Umständen, welche darüber vorliegen, zu vermitteln, ist an diesem Punkt die Aufgabe. In der psychologischen Wahrscheinlichkeit, mit welcher dies geschieht, in der natürlichen Uebereinstimmung, in welcher die ergänzende Vermuthung zu dem Vor und Nach steht, liegt der Grad der Geltung, welchen sie anzusprechen hat.

[2] Neander Kircheng. I, 2, S. 517.

die Art, wie von den Jahresfesten im N. T. die Rede ist, kann als eine Instanz für das hohe Alter dieser Urkunden angesehen werden; dennoch scheinen Hinweisungen darauf nicht ganz, und gerade in Absicht auf den Apostel Paulus nicht zu fehlen. Wie wir oben bei ihm einen Anschluß an die Observanz des christlichen Wochencyclus wahrscheinlich fanden, so erscheint es keineswegs als zufällig, wenn er auch in heiden-christlichen Lieblingsgemeinden gerade die Zeiten der ἄζυμα und der πεντηκοστή abwartet und einen Werth darauf legt, sie noch unter ihnen zuzubringen; wohl nicht bloß besserer Reisegelegenheit wegen, sondern wenigstens mit aus dem Grunde, weil er in diesen Zeiten auch das Andenken an die Fundamente seines Glaubens (**Rom.** 4, 25), an Tod und Auferstehung des Herrn und an die Ausgießung des h. Geistes, im Verein mit den Uraposteln, im Anschluß an die Zeit der jüdischen Feste, solenn beging, ganz gemäß der Zeitordnung der christlichen Urgeschichte. So will er in dem heiden-christlichen Ephesus Ἕως πεντηκοστῆς warten (wie in Troas bis zur μία σαββάτων) 1 Cor. 16, 8; von dem heiden-christlichen Philippi will er erst nach den Tagen der ἄζυμα abreisen, Act. 20, 5; in Jerusalem, wohin er zum Besuch der christlichen Brüder, nicht zur Bekehrung Israels eilt, will er auf die Zeit der Pentekoste sein, Act. 20, 16. Wie sollte ihm auch die Zeit, in der jene Fundamentalereignisse des christlichen Heils stattgehabt hatten, nicht eine wichtige Gedächtnißzeit gewesen sein? Er rühmt sich, daß er nichts wisse als Jesum Christum den Gekreuzigten; ist Christus nicht auferstanden, so ist unser Glaube eitel, ruft er aus, so sind wir noch in unsern Sünden; der h. Geist ist ihm das Siegel der Gotteskindschaft, der Bürge einer fröhlichen Auferstehung, die Seele und das Band der christlichen Gemeinschaft, die Quelle der Geistesgaben; Tod und Auferstehung des Herrn zusammen mit der Ausgießung des Geistes sind die Fundamente, auf welchem sein ganzes Christenthum ruht. Den Uraposteln war die Jahreszeit jener Ereignisse eine heilige Festzeit, warum sollte sie nicht auch für Paulus, der ja selbst die Gemeinschaft mit jenen und mit der Urgemeinde angelegentlich unterhielt, eine wichtige Erinnerungszeit gewesen sein?

Beging er aber in seinen Gemeinden die Jahreszeit dieser Thatsachen, welches waren dann wohl die Gesichtspunkte, von denen er sich dabei leiten ließ, ohne übrigens, wie sich von selbst versteht, aus seiner Praxis für andere ein Gesetz machen zu wollen? Fehlten bei ihm jene

überwiegenden persönlichen Eindrücke der Urapostel, so waren es dagegen dogmatische Anschauungen, und zwar die specifisch Paulinischen über das Verhältniß des A. und N. Ts., was ihn unwillkürlich und vorherrschend bestimmen mußte, und gerade diese Gesichtspunkte sind es, welche den eigenthümlichen Charakter der orientalen Feier ausmachen. So treu sich die Urapostel an die Einzelnheiten der Urwoche in ihrer Praxis anschloßen, in Einem Punkt hatten sie sich doch von der Urwoche entfernt, Ein äußerer Umstand war dennoch nicht auf derselben Stelle geblieben, die er in letzterer eingenommen hatte. Die jüdischen Passatage traten zu den Wochen- und christlichen Heilstagen selten mehr in die gleiche Constellation, in der sie in der Urwoche zu ihnen gestanden hatten. Hierin hatte man sich erlaubt abzuweichen; war es doch schon darum schlechthin unmöglich, auch diese Congruenz festzuhalten, weil das Eine ihrer Glieder fix und unbeweglich blieb, die Stellung des andern sich alljährlich veränderte. Allein dieses Zusammentreffen gewisser alttestamentlicher Passatage mit gewissen neutestamentlichen Heilstagen in der Urwoche war kein zufälliges, es war ein göttlich geordnetes und bedeutungsvolles gewesen, das Zusammentreffen des Typus mit der Erfüllung, und gerade dies mußte einem Paulus weit wichtiger erscheinen, als die Einhaltung der Wochentage und der bloßen äußeren Umrisse überhaupt. Drang man vor Allem auf Erhaltung der Wochentage, so war die Jahresfeier ein Abbild der äußerlichen materiellen Gestalt der Urwoche; hielt man besonders die Typustage fest, so war sie ein Abbild ihrer ideellen, teleologischen Physiognomie; hier eine freie Wiedergabe ihrer tieferen Beziehungen, dort ihr Daguerrotyp. So wenig sich Paulus durch das jüdische Gesetz und seine ceremoniellen Ordnungen für gebunden hielt, so wenig brauchte gerade Er, der allenthalben offen und auf's Entschiedenste die Abrogation des mosaischen Gesetzes proklamirt hatte, da, wo im Zusammenhang des alten und neuen eine sinnvolle Bedeutung lag, sich vor einer äußerlichen Anknüpfung an einen alttestamentlichen typischen Tag kleinlich zu scheuen; eben darin, daß er auch diese Scheu nicht hegt, zeigt der Apostel seine wahrhafte geistige Freiheit und vollkommene Ueberwindung des judaistischen Standpunkts. Aeußerer Anschluß an ein jüdisches Institut, aber verbunden mit der offenen Erklärung, daß man denselben nicht als ein wesentliches Stück der wahren Gerechtigkeit betrachte, daß man daher Niemand ein

Gesetz daraus mache, daß man es nur aus höheren Rücksichten, um der göttlichen Oekonomie willen thue, oder in andern Fällen, um auch die Ungläubigen nicht ohne Noth durch eigensinniges Geltendmachen seiner christlichen Freiheit zum voraus zurückzustoßen und so den Weg zu ihnen sich zu verschließen; ein solcher Anschluß war ihm ein *ἀδιάφορον*, ja eine Liebespflicht. Aus diesem Grund beschneidet er den Timotheus; in diesem Sinn, vielleicht auch aus Rücksicht auf die Sicherheit der Urgemeinde, und um sich nicht in ein voreiliges Märtyrerthum zu stürzen, beobachtete er in Jerusalem einen Theil des jüdischen Gesetzes; während er darneben versichert sein konnte, an ihm, dem offenen Promulgator Christi, als des Endes aller jüdischen Ceremonialgesetze, könne ein dergleichen äußerer Anschluß nicht als Widerruf, sondern nur als ein äußerer Beweis seiner mit jenen Grundsätzen wohl vereinbaren Achtung gegen das Gesetz und die Verheißungen, seines sittlichen Ernstes verstanden werden, dem es durchaus nicht darum zu thun sei, durch die Abrogation des Ceremonialgesetzes sich's leicht zu machen, vielmehr dadurch erst die rechte Erfüllung des Sittengesetzes, die wahre, weit umfassendere, strengere und wesentliche Gerechtigkeit einzuführen, in der vollkommensten Form eines freudigen Gehorsams aus Glauben im h. Geiste. In seiner Auffassung des A. Ts. zeigt sich sogleich eine ächt apostolische, centrale Mitte, frei von Extrem und Einseitigkeit, von judaistischer Ueberschätzung und spiritualistischer Geringschätzung des A. Ts. gleich entfernt. So entschieden für ihn der jüdische Partikularismus, die Ausschließung der Heiden vom Reich Gottes in Christo aufgehoben ist, so entschieden er dem Ceremonialgesetz, der erzwungenen jüdischen Gesetzesgerechtigkeit, das Sittengesetz in seinem ganzen Umfang, die wesentliche und freudige Gerechtigkeit aus dem Geist der Liebe, der unter dem Dienst des Gesetzes nie recht zu erlangenden Versöhnung des Menschen mit Gott, den Frieden mit Gott durch den Glauben an Jesum Christum substituirt hat, so stark hält er andererseits den äußern teleologischen Zusammenhang beider Religionsökonomien fest, die durchgängige typische Beziehung des A. Ts. auf das N. T.; ja er betrachtet das letztere nur als die im A. T. selbst überall angezeigte, vollkommene, höchste Erfüllung des erstern, und das Opfer Christi am Kreuz ist nichts als die vollkommene unendlich erhabene Erfüllung der alttestamentlichen schattenhaften Opfer, das Hohepriesterthum Christi die höchste Erfüllung des alttestamentlichen vorbildlichen Hohepriesterthums; Jesus Christus, das wahre Manna und der Fels des Lebens-

wassers, ist nichts als die wahre Erfüllung des schon durch das Manna der Wüste und den wasserreichen Fels im Horeb in mangelhafter, vorbildlicher Form ausgesprochenen göttlichen Gedankens. Der Sohn der Freien und der Sklavin, Isaak und Ismael, sind ihm typische Vorbilder des unter dem Fluch des Gesetzes gefangenen, unfreien, ungläubigen und des unter der Gnade vom Joch des Gesetzes erlösten, freien, wahren Israels. Bei dieser religions-philosophischen Anschauung ist ihm die alt- und neutestamentliche Oekonomie ein großes zusammengehöriges Ganze göttlicher Heilsoffenbarung in zwei verschiedenen Entwicklungsstufen, auf deren erster, in Uebereinstimmung mit der noch tiefer stehenden Empfänglichkeit der Menschheit, alle Seiten der vollkommenen Offenbarung Gottes (wie der Organismus des Menschen in den unvollkommneren Gattungen animalischer Bildung) vorgebildet, auf der zweiten alle in Christo, dem Haupt der Kirche, dem Centrum der Menschheit, dem Pleroma aller Vollkommenheit, schon wahrhaft realisirt sind, und es nun in weiten Kreisen, nachdem das alte Israel seine Bestimmung erfüllt hat, der partikulare erste Herd göttlicher Offenbarung und Wiederbringung zu sein, durch das wahre geistige Israel, die christliche Kirche, auch in der ganzen Menschheit werden sollen; beide Oekonomien sind ihm ein göttlicher Erziehungsplan in zwei Perioden, in deren einer die Menschheit durch das Gesetz für die Aufnahme des göttlichen Weltheilandes erzogen, durch die Offenbarung des göttlichen Willens zur Erkenntniß der Sünde geführt, und zugleich zur Ahnung des kommenden Heils durch die Verheißungen der Propheten bereitet, in der zweiten durch das nun erschienene Heil, durch die Offenbarung der verzeihenden Gnade Gottes in Christo die Menschheit von dem Fluch des Gesetzes, vom Gefühl ihres Unversöhntseins mit Gott, wie von der Gewalt und Herrschaft der Sünde durch die Mittheilung des heil. Geistes, eines göttlichen Lebensprincips, erlöst, und zum Frieden mit Gott geführt, wie zur wesentlichen Heiligung befähigt werden soll. Beide Theile dieses großen Ganzen stehen daher ebensowohl in innigster teleologischer Beziehung auf einander als in wesentlichem Unterschied gegen einander.

Wenn das die den Apostel leitende großartige Anschauung, der Mittelpunkt seines geistigen Lebens ist, was ist begreiflicher, als daß diese Anschauung dann auch dasjenige war, was ihn bei seiner Feier jener Fundamental-Ereignisse des christlichen Heils leitete?

Beging auch Paulus die Jahreszeit jener Ereignisse, so war der einzige chronologische Anhaltspunkt zu einer solchen Feier auch für ihn kein anderer, als der Eintritt jener jüdischen Feste, mit welchen sie ursprünglich zusammengetroffen waren. Und warum hätte er um jene Zeit nicht gerne mit seinen Heidenchristen eine christliche Feier halten sollen, da auch sie großentheils früher an die Feier heidnischer Jahresfeste gewöhnt waren, die nun mit ihrem Uebertritt zum Christenthum für sie aufgehört hatten, da auch bei ihnen demnach ein Bedürfniß nach einer solchen Jahresfeier vorlag, wie in dem Apostel selbst? Aber für ihn mußten nach seiner ganzen Anschauungsweise nicht die Wochentage jener Ereignisse, die für seine Anschauungen wenig Anknüpfungspunkte darboten, sondern die jüdischen Festtage, mit denen die christlichen Heilsthatsachen in der Urwoche zusammengetroffen waren, das Wichtigste sein. Dadurch charakterisirt sich der innerlich berufene, universelle Apostel im Unterschied von dem persönlichen Jünger, der spätere Standpunkt des Nachapostels im Unterschied von dem ersten der Urapostel. Wie in dem ganzen A. T., so erkannte P. auch in dem Zusammentreffen jener alttestamentlichen Passasolennitäten mit den christlichen Heilsereignissen dieselbe göttliche Teleologie; in der Congruenz des Opfers Christi am Kreuz mit der Opferung des Passalammes lag ihm eine klare Hinweisung darauf, daß Christus das wahrhaftige Passalamm sei, wie er dies (1 Cor. 5, 7) in der bekannten Stelle *καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ὑπὲρ ἡμῶν ἐτύθη, Χριστός* ausspricht. War ihm Christus das wahre Passalamm; war die Schlachtung dieses Lamms nach seiner Anschauung durch absichtliche göttliche Leitung mit der gleichzeitigen des typischen Lamms in der Urwoche zusammengetroffen; hatte er auch in diesem Umstand der christlichen Urgeschichte dieselbe stete Beziehung des A. Ts. auf das Neue und des Neuen auf das Alte, wie im ganzen A. T. erkannt, so ist es ganz entsprechend, wenn er jene große Erlösungsthatsache jährlich an dem Tage der Opferung des Passalamms, somit an der *ιδ'*, mit seinen Heidenchristen beging, aus richtigem Takt, ohne aus dem Tage selbst Jemand ein Gesetz zu machen und unter gegenseitiger Gestattung der Freiheit in solchen äußeren Dingen, zwischen ihm und den Urapostelu, zwischen den Heiden-Christengemeinden und der Urgemeinde, zwischen Antiochien und Jerusalem. Eben in einer solchen Feier lag für ihn ein Ausdruck jenes ganzen Verhältnisses zwischen dem A. T. und N. T., ebenso der innigen Verwandtschaft und

teleologischen Beziehung als der wesentlichen innern und äußern Verschiedenheit beider nach Geist und Form. Wir können uns daher nicht wundern, wenn wir gerade in den Paulinischen, in den von dem Heidenapostel gegründeten, vorherrschend heiden-christlichen Gemeinden eine Jahresfeier des Todes Jesu an der ιδ′ finden.

Hiemit hatte sich aber nun schon auch eine andere Paulinische Eigenthümlichkeit geltend gemacht: eine universellere Auffassung und eine stärkere Hervorhebung des Todes Jesu in seiner objektiven Bedeutung für das Erlösungswerk. Wenn den Uraposteln, besonders anfangs, die Auferstehung des Herrn als der Grund ihres Glaubens und Hoffens in erster Linie stehen mußte, wenn ihnen der Tod Jesu unter ihrem persönlichen Gesichtspunkt zunächst als ein unerwünschtes, höchst beklagenswerthes Ereigniß, als ein Verlust erschien, wie dies ganz naturgemäß ist — denn noch unmittelbar vor dem Leiden und Sterben hatten sie hievon nichts hören und wissen wollen, es auch nicht begreifen können — so mußte dagegen dem Paulus, dessen Bewußtsein nicht von gleichen Wünschen und Rücksichten persönlicher Anhänglichkeit an die sinnliche Gegenwart des Herrn getragen war, der Tod Jesu vor Allem nach seinem universellen, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu Einem Ganzen zusammenschließenden Blick, als ein wesentlicher, schon im A. T. angedeuteter Theil des Erlösungsplanes erscheinen, als der Grundstein der Versöhnung, als das rechte Opfer, durch welches die Sünden aus dem Mittel gethan, die Handschrift, die wider uns zeugte, zerrissen, das Gesetz mit seinem Fluch aufgehoben, die Scheidewand zwischen Heiden und Juden niedergerissen worden sei; ja gerade für den Heidenapostel und die heiden-christlichen Gemeinden stand dieses Ereigniß nun in einer unendlich wichtigen und freudenvollen Bedeutung, gleichsam als ihre Einlaßkarte in das Reich Gottes,[1] als eine feierliche Erklärung Gottes vom Kreuz herab da, daß auch sie nicht mehr Kinder des Zorns sein sollen, was sie von Natur gewesen, sondern Erben der Seligkeit in Christo, gleich berechtigt mit Israel; wie denn auch zwischen den

[1] Eph. II, 14 ff. Col. I, 20, man vergl. damit die Anschauung eines Alten bei Iren. V, 17 vom Tod des Herrn. καὶ (ὥς ἔφη τις τῶν προβεβηκότων) διὰ τῆς θείας ἐκτάσεως τῶν χειρῶν τοὺς δύο λαοὺς εἰς ἕνα θεὸν συνάγων (ὁ Λόγος)· δύο μὲν γάρ αἱ χεῖρες, ὅτι καὶ δύο λαοὶ διεσπαρμένοι εἰς τὰ πέρατα τῆς γῆς· μία δὲ μέση κεφαλὴ, ὅτι εἷς ὁ Θεὸς, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων, καὶ ἐν πᾶσιν ἡμῖν. Routh. R. S. I, S. 56.

gläubigen Heiden und den gläubigen Juden von Gott hinsichtlich der Geistesgaben kein Unterschied gemacht, sondern beide hiemit gleich gesegnet, an pneumatischen Gütern sich faktisch gleich gestellt worden seien. Eben in den Paulinischen Gemeinden mußte daher dem Tode Jesu aus diesem Gesichtspunkt eine besondere Wichtigkeit beigelegt, er konnte und mußte als die Versöhnung der Heiden und Juden, wie der ganzen Menschheit mit Gott, wenigstens von dem Moment an, da man sich denselben (bei dem Gedächtnißritus) als eingetreten dachte, in festlicher Freude begangen werden. Auch hievon finden wir die Spuren in den Paulinischen Briefen, und zwar in der hiefür bedeutungsvollen, bereits angeführten Stelle (1 Cor. 5, 7. 8). Aus dieser Stelle geht allerdings, wie Neander (Apost. Zeitalter S. 137 f.) mit Recht bemerkt, nicht mit Gewißheit hervor, daß Paulus und die Gemeinde in Corinth ein eigentliches christliches Passafest gefeiert habe; das *ὥστε ἑορτάζωμεν* kann ebensowohl von der permanenten geistigen Passafeier im Gemüth des Christen genommen werden, zu welcher ein gleichgültiges Beharren in den Sünden nicht passe, da jene inwendige festliche Freude über die erschienene Gnade Gottes den Gläubigen vielmehr treiben müsse, dem Herrn lauterlich in aller Gerechtigkeit zu dienen. Aber so viel geht allerdings aus derselben hervor, daß die Grundlage, auf welche dieser innere Festjubel des Christen sich bezieht, die Opferung Christi als des wahren Passalamms, dem Apostel nach seiner ganzen Anschauungsweise, der in seinen heiden-christlichen Gemeinden herrschenden, als ein Ereigniß von unendlich froher Bedeutung, somit in seiner universellen Wirkung als das Mittel der Verschonung, des gnädigen Vorübergehens göttlicher Strafgerechtigkeit, in welchem die *χάρις σωτήριος* auf's Herrlichste offenbar geworden, erschien. Die *ἑορτή* ist durchaus wie *ἑορτάζειν* eine frohe Festfeier. Somit haben wir hier eine Auffassung des Todes Jesu nach Wichtigkeit und froher Bedeutung vor uns, die gerade in den von Paulus gegründeten heiden-christlichen Gemeinden fast nothwendig zu einer solchen christlichen Passafeier führen mußte, in welcher der Tod Jesu, nach seiner objektiven Bedeutung, hervortrat, und die sich von der jerusalemitischen der urapostolischen Gemeinden auch dadurch unterschied, daß der Tod Jesu darin nicht als bloßer Trauer- und Fasttag, sondern als Freuden- und solenner Communiontag begangen wurde. War doch auch das Abendmahl dem Heidenapostel ein *καταγγέλλειν θάνατον* (1 Cor. XI, 26) und der Auferstandene, vielleicht mit

Anspielung auf die Coincidenz der Auferstehung mit den jüdischen Erstlingen, die ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων (1 Cor. 15, 20), wie ihm der Gekreuzigte, wohl von der Voraussetzung der Congruenz seines Todes mit dem Tage der jüdischen Passaopferung aus, als das geopferte wahre Passalamm erschien. Damit haben wir aber ganz eine ächt Paulinische, heiden-christliche und zugleich vollkommen die orientalische, kleinasiatische Passafeier der ιδ'.

b) Der Johanneische Typus.

Ebendies ist aber auch die ächt Johanneische Observanz. Es ist schon oben auf den entwickelteren, universelleren Standpunkt hingewiesen worden, auf welchen die neutestamentlichen Urkunden und so mannigfaltige Spuren in der Geschichte der zwei ersten Jahrhunderte jene beiden Urapostel stellen, auf die der asiatische Ritus zurückgeht. Schon frühe sehen wir in dem Bewußtsein eines Petrus und Jakobus mächtige Aenderungen hinsichtlich ihrer anfangs noch mehr partikularistischen Vorstellungen vor sich gehen, wie sollten solche Aenderungen nicht vor Allem in dem Geist eines Johannes und Philippus vor sich gegangen sein? Gerade sie sind es, die sich später berufen fühlen, als die Nachfolger des Heidenapostels, in seine Bahn, in seine Gemeinden, unter die Heidenchristen einzutreten; sollten sie nicht, da doch wohl nicht die Polemik sie dahin trieb, der Paulinischen Anschauungsweise sich genähert haben? Sie sind es, welche die reiche Entfaltung des Reichs Gottes noch gegen den Schluß des ersten Jahrhunderts an sich vorübergehen sehen,[1] wie sollten diese Entwicklungen nicht für ihr Bewußtsein durch göttliche Erleuchtung fruchtbar geworden sein? Von dem höhern Standpunkt dieser spätern Zeit schauten sich nun die Reden und Thaten Jesu, der Stoff urgeschichtlicher Erinnerungen ganz anders an; jetzt trat manches sonst nicht in seiner Wichtigkeit begriffene Wort des Herrn im Geist eines Johannes in's lebhafteste Andenken und stellte sich in neuer Wichtigkeit, in höherm Licht dar; der ganze Stoff der Urgeschichte hat sich ihm in Licht, Geist und Leben verwandelt und sein Evangelium ist der Erguß eines solchen Geistes, in welchem Geschichte und christliches Leben bereits eine vollkommene untheilbare Einheit bilden, das Leben in Form christlicher Urgeschichte, mit ihren Thatsachen belegt, die Urgeschichte in der Form des christlichen Lebens, dessen Ursprung und Träger sie war,

[1] Auch nach Iren. III, 1 ist das vierte Evangelium das späteste, nach dem Tod des Petrus und Paulus verfaßt und zwar in Ephesus; m. vergl. Euseb. H. E. V. 8 und Lücke, Comm. I, S. 167.

auftritt, ganz das Abbild eines Urapostels auf der Spitze, dem Höhepunkt einer Entwicklung des apostolischen Bewußtseins, wie er gegen das Ende der apostolischen Zeit in einem Johanneischen Geist vorhanden gewesen sein muß, in welchem auch die Paulinischen Lichtblicke aufgenommen und angeeignet, die Schranken des Judaismus aber, mit welchen Paulus den ersten gewaltigen Kampf für autonomisches Christenthum begonnen hatte, vollkommen durchbrochen und doch andererseits die teleologische Einheit beider Testamente in Paulinischem Sinn festgehalten, ja das Paulinische Ganze des Erlösungsplans bis auf seine spekulativen Anfangspunkte zurückgeführt ist.

Es ist schon gesagt, warum die kleinasiatische Tradition nicht auf Paulus, sondern auf diese, einem Petrus und Jakobus vollkommen ebenbürtigen Urapostel, namentlich auf Johannes zurückgeführt ist. So ist es denn auch Johannes, bei dem wir dieselbe Hervorhebung des Todes Jesu, die gleiche universelle Auffassung desselben, dieselbe Anschauung vom Verhältniß des Alten Testaments zum Neuen, dieselben Gedanken von Christus, als dem wahren Passalamm, ja auch die dazu gehörige Chronologie der Leidenswoche finden, und auf dem, wie das ganze Geistesleben, so auch der Passaritus der asiatischen Katholiker des zweiten Jahrhunderts ruht — ein Zeugniß seines gewaltigen Einflusses in Asien und seines Fortbaus auf derselben, schon gelegten, Paulinischen Grundlage unter jenen Heidenchristen.

Halten wir uns zunächst an das unmittelbar Hiehergehörige. Vor Allem ist klar, daß der Tod Jesu dem Johannes nicht mehr bloß unter dem persönlichen Gesichtspunkt, wie es bei den Uraposteln im Anfang der Fall war, erschien. War er gleich auch ihm als Urapostel und Lieblingsjünger gewiß anfangs durchaus so erschienen wie seinen Mitjüngern, als ein beklagenswerthes Ereigniß: bei ihm trat dennoch nach und nach, Hand in Hand mit dem wachsenden Licht des h. Geistes — ein Prozeß, auf den er mit der Rede Jesu **XIV**, 26. selbst hinweist — der persönliche Gesichtspunkt gegen die universelle Bedeutung dieses Ereignisses zurück; ihm traten nun jene Reden des Herrn, welche dahin zielten, in lebhafteste Erinnerung; *συμφέρει ὑμῖν ἵνα ἀπέλθω*, hatte der Herr gesagt, **XVI**, 7 und mit den folgenden Worten *ἐὰν γὰρ μὴ ἀπέλθω, ὁ παράκλητος οὐκ ἐλεύσεται πρὸς ὑμᾶς* selbst von dem Gedanken des persönlichen Verlustes seine Jünger auf die höhere Nothwendigkeit seines To-

des und auf dessen frohe Folgen hingewiesen; bei Johannes sind jene Reden wieder gegeben, in welchen der Herr selbst sein Leiden als ein δοξασθῆναι in Absicht auf sich XIII, 31. XVII, 1 f., als ein Ereigniß von seligen Folgen für die Jünger, ἐὰν δὲ πορευθῶ πέμψω αὐτὸν (παράκλητον) XVI, 7 πρὸς ὑμᾶς, als den nothwendigen Uebergang zur Ausgießung des h. Geistes darstellt; in welchen er die Jünger von der Betrübniß über ihren Verlust zur Betrachtung des Gewinns hinführt, den sie von seinem Tode haben werden 16, 20 ff.; in welchen er sie belehrt, wie sie erst in Folge dieses Ereignisses ein Lebensprincip in sich bekommen werden, das sie in den Stand setzen werde, recht in Jesu Namen, recht erhörlich zu bitten und selbst des persönlichen unmittelbaren Unterrichts und Raths Jesu, seiner unmittelbaren sinnlichen Hülfe und Gegenwart entbehren zu können 16, 23 f. In dem Hervortreten gerade dieser urchristlichen Erinnerungen aus dem Bewußtsein des Johannes spiegelt sich deutlich der frohe Gesichtspunkt ab, unter welchem er mit Zurückstellung des traurigen, der universelle, unter dem er unter Zurücktreten des persönlichen dieses Ereigniß als einen nothwendigen und wesentlichen Grundstein des Erlösungswerks betrachtete, mit Einem Wort: der höhere dogmatische Standpunkt Johannes des Theologen. Jesus ist ihm das Lamm Gottes, das der Welt Sünden trägt, sein Tod ein Opfertod für das Heil der Welt, XVII, 19. VI, 51. (I. Joh. II, 2. IV, 10) X, 15. Besonders merkwürdig sind hiefür die Stellen Joh. 19, 30 und 12, 24. 12, 32. Die erstere Stelle enthält das nur von Johannes berichtete Wort Jesu vom Kreuz: τετέλεσται, mit dem er sein Haupt neigt und stirbt. Mit seinem Tode war Alles vollendet, sein persönliches Leiden geschlossen, sein ganzes Werk, Alles, was der Vater ihm zu thun und zu leiden auferlegt hatte, der ganze Gnadenrath Gottes, der schon im A. T. geoffenbarte, in allen seinen Momenten erfüllt, die Erlösung gestiftet, der Grund des Heils gelegt (19, 28, εἰδὼς ὅτι πάντα ἤδη τετέλεσται). So hatte also der Herr selbst vom Kreuz herab die objektive Bedeutung seines Todes ausgesprochen und von dem Augenblick an, in welchem er sein τετέλεσται rief, war kein Grund mehr zu trauern, vielmehr Ursache über sein vollendetes Leiden, sein vollendetes Versöhnungswerk sich mit ihm zu freuen und an den unermeßlichen Segen seines Todes für die Menschheit mit tausend frohen Gefühlen zu denken. Mit Beziehung auf die Ἕλληνες, jene Heiden, die als Proselyten nach Jerusalem kamen — 12, 20 — und seine Bekanntschaft

machen wollen, wirft in der zweiten Stelle Joh. **XII**, 24. 32 der Herr einen Blick auf die Folgen seines Todes. Der Eingang Vieler in's Reich Gottes, sagt er, werde die Frucht dieses Ereignisses sein. Wenn er an's Kreuz, und sodann ganz von der Erde zum Himmel — beides liegt in dem ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς — erhöht sein werde, so werde er Alle zu sich ziehen. Offenbar wird hier nach dem Zusammenhang der Tod Jesu dargestellt als die Bedingung und Ursache von der Aufnahme, von dem Eingehen auch der Heiden in's Heil, somit als ein für die Heidenchristen höchst wichtiges, frohes Ereigniß. Diese Thatsache mußten sie daher ganz besonders feiern und zwar in der Weise eines Freuden- und Erlösungsfestes, wenigstens von dem Moment des Gedächtnißtages an, in welchem man sich den Tod Jesu als eingetreten dachte.

Fragen wir wann? an welchem Wochen- und Monatstage? so sind auch bei Johannes alle Prämissen da für die Antwort: „an der ιδ΄." Denn nach Johannes ist, wenn nicht Alles trügt, der Todestag Jesu der Tag, an dessen Schlußabend das jüdische Passaopfer mit nachfolgendem Passamahl stattfand, also die ιδ΄. So wurde der Bericht des Johannes schon von Apolinaris verstanden, der sich doch im Besitz einer sicheren, der hierapolitanischen, Tradition befand. Darum wurde die ιδ΄ überhaupt von den asiatischen Katholikern gefeiert, weil sie der Todestag Jesu war; und wenn diese Festpraxis von Johannes abgeleitet wird, so wird man annehmen müssen, der Apostel habe auch keine andere Chronologie der Leidenswoche gehabt und die mündliche Tradition der asiatischen Kirche ihm keine andere beigelegt als die, nach welcher die Kreuzigung und der Tod Jesu auf die ιδ΄ fällt. So verstanden auch die occidentalen Kirchenlehrer des zweiten und dritten Jahrhunderts, die alexandrinischen und römischen, die bekannten Stellen Joh. **XIII**, 1. **XVIII**, 28. **XIX**, 14. 31. Stimmen aber diese Stellen selbst dazu? Da wir am Schluß darauf genauer eingehen, so mag hier nur einfach bejahend auf die nachfolgende Erörterung verwiesen werden. So viel aber wird man wohl alsbald zugeben: ohne die Synoptiker würde man von den Johanneischen Ausdrücken aus schwerlich auf eine andere Annahme kommen als die: die Kreuzigung habe am Nachmittag vor dem allgemeinen Passamahl des jüdischen Volks stattgefunden, und die letztere Annahme hat im vierten Evangelium nichts gegen sich. An der ιδ΄ konnte und mußte also auch nach der Johanneischen Chronologie der Leidenswoche der Tod Jesu am ehesten gefeiert werden, zumal wenn auch bei Jo-

hannes die teleologische Beziehung des A. T. auf das Neue, namentlich des Passaopfers auf das Opfer Jesu am Kreuz, hervorgehoben und derselben ein Gewicht beigelegt wird. Was ist es aber anders als diese Beziehung, wenn sich im vierten Evangelium Jesus selbst, wie bei Paulus, VI, 32 f. als das wahrhaftige Manna darstellt, wenn er VII, 37 auf den wassergebenden Fels im Horeb anspielt, gleichfalls darin mit Paulus zusammentreffend, wenn er als der *ἀμνὸς θεοῦ* I, 29, ja endlich übereinstimmend mit Paulus 19, 36, 33 geradezu als das wahre Passalamm bezeichnet wird, da ja eben in der dort auf Jesum bezogenen Stelle **Exod. XII,** 46 vom Passalamm die Rede ist, dem nach dem Gesetz die Beine nicht zerbrochen werden sollten? Hat Johannes gleich die Erhabenheit des N. T. über das Alte, der Realität über das Vorbild (I, 17) deutlich genug ausgesprochen, so hat er doch zugleich mit ächt apostolischer Vielseitigkeit und ganz auch in Paulinischem Sinn die teleologische Beziehung beider Testamente, zum Beweis, wie beide Seiten so gut sich mit einander vertragen, ja sich nothwendig zu einer Gesammtanschauung des göttlichen Erlösungsplans ergänzen, festgehalten und bietet hiemit auch die andere Haupt-Prämisse dar, aus welcher die orientalische Feier der *ιδ′* hervorgehen mußte, die darum die Tradition mit voller Glaubwürdigkeit auf den Lieblingsjünger und den ihm verwandten Philippus zurückführt.

So liegen hier die Grundzüge der zweiten Observanz vor uns, zurückweisend durch ihren traditionell bezeugten Ursprung, durch die zu Grund liegende Idee, und durch die ganze Art der Feier auf die heiden-christlichen Kreise, auf eine Zeit des schon höher entwickelten christlichen Bewußtseins, auf die Apostel, welche die Träger desselben, die Begründer, Pfleger und Bildner jener Kreise sind, hauptsächlich auf Paulus und Johannes. Die orientalische Observanz scheint, äußerlich angesehen, judaistisch, nach ihrem innern Wesen in ihre Elemente zerlegt, ist sie durchaus Paulinisch. Denn worin anders besteht ihr Wesen, als einmal darin, daß bei ihr auf Kosten der Solennität des Auferstehungsfestes der Todestag Jesu, und in ihm die objektive, sogar specifisch heiden-christliche Bedeutung dieser Heilsthatsache besonders hervortritt; sodann darin, daß diesem Feste von einem religions-philosophischen Gesichtspunkt aus in dem typischen Ritustag ein selbstständiger und unveränderlicher Anknüpfungspunkt gegeben wird, in der *ιδ′* des Passaopfers? Alles Dieses ist aber

durchaus Paulinisch, die weiteren Eigenthümlichkeiten dieser Feier sind nur die Consequenzen davon; so die Folgen: daß man das Jahresfest Jesu nun gleichzeitig mit den Juden halten und dadurch die Schwankungen der ιδ´ durch alle Wochentage mit dem jüdischen Festkalender theilen mußte; so die andere, daß man die Jahresfeier der Auferstehung nun der Todesfeier nicht immer in regelmäßigem dreitägigen Intervall folgen lassen konnte; so die dritte Folge, daß die dem Stetigkeitsprincip angemessenste vollständige Anlehnung auch der Jahresfeier an die noch frühere Wochenfeier, wenigstens hinsichtlich des Todestags und des ästhetischen Contrasts zwischen der Todeswoche und dem Osterfest, aufgegeben werden mußte, wodurch die äußeren Umrisse der Urwoche bei ihrer Nachfeier oft in's Unkenntliche verzogen wurden.

Schluß.

Vergleichen wir nun die beiden Observanzen der apostolischen Zeit, die älteste jerusalemitische, Jakobi-Petrinische, und die spätere heiden-christliche, asiatische, Paulinisch-Johanneische, so zeigt sich in beiden eine gemeinschaftliche Grundlage, ein Ueberwiegen des specifisch Christlichen, welches dort, bei den Uraposteln, gleich anfangs zur Ausbildung des abgesonderten rein-christlichen Wochencyclus und sofort zum Anschluß auch der Jahresfeier an diesen führt, nach und nach aber die Mitfeier des vorbildlichen Passa auch in den juden-christlichen Gemeinden und ihren Hauptsitzen, Rom und Jerusalem, in demselben Grad zurückgedrängt haben muß, in welchem das A. T. als das in Christo erfüllte Vorbild erkannt wurde; hier wird das specifisch Christliche bereits mit deutlichem Bewußtsein erkannt, in seinem Verhältniß zum jüdischen Gesetz vollkommen richtig gewürdigt, sein Unterschied von demselben in Form und Bedeutung, wie seine teleologische Zusammengehörigkeit mit dem Gesetz begriffen, und in der Feier der ιδ´ selbst diese Auffassung des Herrn als des wahren Passa abgebildet. Dies ist jene gemeinschaftliche, erst unmittelbare, centrale Einheit des christlichen Geistes, welche nicht nur in diesem Produkt der ersten Zeit, ihrer Passafeier, sondern überhaupt in den Schöpfungen jener Zeit das geheime Band der Geister ist, das die Träger, Vorbilder und Leiter der Heerde vor Extremen bewahrt, und zwar bei aller in den Gesetzen der natürlichen Ordnung und der geschichtlichen Entwicklung begründeten Verschiedenheit der individuellen Charaktere und Standpunkte.

Dagegen läßt die Verschiedenheit beider Observan-

zen auch helle Blicke thun in die Bewegungen, das Gestalten und Bilden der apostolischen Zeit, in die Entwicklungen, welche das Bewußtsein der Apostel selbst unter der Leitung des heiligen Geistes durchmacht, in die Agentien, welche die relativen Unterschiede und Gegensätze unter den Aposteln selbst bestimmen. Wichtig ist hierin vor Allem, besonders für die anfängliche erste Ausprägung und Gestaltung der Verhältnisse, der Unterschied der Augenzeugen und Nichtaugenzeugen, der persönlichen und nicht persönlichen Jünger Jesu, so fern jene längere Zeit bedurften, um von ihrem subjektivern, mehr äußerlich nachbildenden, das Empfangene einfach bewahrenden und wiedergebenden Standpunkt loser zu werden; während der anders berufene Nichtaugenzeuge, von der langgewohnten Leitung und dem übermächtigen Einfluß des Umgangs mit Jesu nicht so im Gleise gehalten, alsbald die ganze Kraft des Evangeliums in Sünde und Gnade an sich selbst durchlebte und so, mitten in die erfahrungsmäßige lebendige Aneignung des im Kreise der Jünger vorhandenen geschichtlichen Stoffs an Reden und Thaten Jesu hineingeworfen, rasch das innere Wesen des Christenthums ergriff und zur Anerkennung brachte. Hienach bildeten sich in Antiochien und Jerusalem die Verhältnisse auf eigenthümliche Weise aus; im Kreise der Urapostel selbst schieden sich nun mehr Paulinische freiere und productive, und mehr traditionelle Geister und Individualitäten aus. Beide, Paulus und die Urapostel, ergänzen sich gegenseitig; jene hatten die überwiegende Bestimmung, die ersten treuen Empfänger und Ueberlieferer der göttlichen Offenbarungen in ihrer Unmittelbarkeit, dieser den Beruf, der erste freie Aneigner und Verarbeiter des Empfangenen und Ueberlieferten, durch seine inneren Erlebnisse der mächtige Anstoß und Hebel für die Fortentwicklung des apostolischen Bewußtseins auch in den Uraposteln zu sein, und Johannes ist die endliche Zusammenfassung, die Einheit von beidem.

Ein anderer einflußreicher Unterschied ist der des Judenchristlichen und Heidenchristlichen, welcher sich mit jenem ersten verband. Jene persönlichen Jünger, welchen das Empfangen und Bewahren der göttlichen Saatkörner besonders zugefallen war, hielten sich ganz in diesem Sinn, wie der Herr selbst es während seiner irdischen Wirksamkeit vorzugsweise gethan hatte, ächt traditionell an Israel, und beschränkten ihre Wirksamkeit zunächst auf dieses, anfangs sogar auf Jerusalem, das sie zum Mittelpunkt ihrer Mission erhoben. Der später und anders berufene Paulus, durch seine lebendigste Herzenserfahrung

überzeugt, daß in Christo der Unterschied der Juden und Heiden aufgehoben sei, daß der Gesetzesdienst an sich eben so wenig heilig als selig machen könne, daß der alte Bund, obwohl der heidnischen Finsterniß als ein Schein des ewigen Lichts weit vorzuziehen, dennoch seine ganze Bedeutung darin habe: ein Vorbild, ein Zuchtmeister auf Christum zu sein und darum auch in Christo aufgehen müsse, hatte hiemit in freier Aneignung der im Apostelkreise bewahrten Offenbarungen den Partikularismus des Judenthums überwunden und in dieser Erkenntniß den Standpunkt eingenommen, von welchem aus er zu einer umfassenden Heidenmission nicht nur die Freudigkeit des Gewissens empfangen, sondern auch durch einen mächtigen innern Drang sich dazu getrieben fühlen mußte. An jenen Gegensatz der unmittelbaren Jünger und der Nichtautopten schließt sich daher folgerichtig an und entwickelt sich aus ihm naturgemäß der des Heidenapostels und der Judenapostel, Gal. II, 7—9, und aus diesem zweifachen Missionsfelde weiter der Gegensatz der heiden-christlichen und der juden-christlichen Gemeinden, von denen diese einen mehr traditionellen Charakter, Jerusalem bis auf seine Drangsale unter Hadrian am strengsten, minder streng wegen der vorherrschenden heidnischen Bevölkerung und der universellen Stellung Roms im Mittelpunkt des Reichs, Rom, bewahrten; jene der Schauplatz freierer Bildungen in Lehre und Cult, daher auch, das spätere Alexandrien mit eingeschlossen, die Heimat der doctrinellen Extreme, der Häresen, als der Verirrungen von der centralen Mitte des apostolischen Geistes, sind.

In Uebereinstimmung damit ist es, wie sich dies auch in der Entwicklung der Passafeier reflektirt, der Gegensatz des Judenthums und des Christenthums, welcher den Herd der Bewegungen des ersten Jahrhunderts ausmacht; und gleich anfangs tritt der apostolische Geist und der apostolische Kern der Gemeinden, am stärksten Paulus und später Johannes, in den Kampf gegen die schon in der ersten Zeit vorhandene Partei juden-christlicher Eiferer, die noch ganz auf dem Standpunkt des A. Ts. stehen (Act. 15, 1. 5. XI, 3. Gal. II, 4. 12.), wie denn auch Jakobus, Petrus und alle Apostel der Urgemeinde diese Eiferer nicht anerkennen (Act. 15, 24 f.). Von den Aposteln selbst noch wird gegen sie der Kampf für die Autonomie des Christenthums durch alle Glieder der Differenz durchgeführt, zuerst gegen den Partikularismus des Heils (Act. XI, 1—18.), sodann gegen den Buchstabendienst des jüdischen Gesetzes

(1. Joh. III, 4 ff.), die pharisäische Werkheiligkeit, die fortdauernde Nothwendigkeit der Beschneidung (Act. 15, 1 ff.), und des Ceremonialgesetzes (Röm. 14, 2 ff., Col. II, 16. 20. 23), der Fasten-, Speisen-, Festgesetze, neben der Taufe, der Glaubensgerechtigkeit und dem Leben im h. Geist, weiter gegen den jüdischen Offenbarungsbegriff (Col. II, 8 ff., Ebr. II, 2. I, 1—II, 18.), und die jüdische Messiasidee (in der Form der ebionitischen Christologie) (1. Joh. II, 18 ff. IV, 2. 15. V, 5. 1. II, 22), endlich gegen die jüdische Messiashoffnung, deren christliches, im Ganzen hyperjüdisches, der Bildlichkeit bewußtes Gegenstück die Apokalypse ist. Natürlich, daß die Auffassung des messianischen Reichs im specifisch christlichen Sinn der letzte Sieg war, den das Christenthum über die jüdischen Elemente, die ihm von der Sohle seiner Existenz her noch anhingen, errang. Denn gerade die Wiederkunft des Herrn war ein Gedanke, mit welchem sich gleich anfangs in dem Bewußtsein der Jünger die mannigfaltigsten sinnlichen Elemente von ihrer frühern Denkweise her vermischten, der von dem Herrn in Bildern ausgedrückt, von den Jüngern mehr buchstäblich verstanden ward, dessen allmälige Läuterung der fortgehenden Erleuchtung des in alle Wahrheit leitenden Geistes überlassen blieb (Joh. XVI, 12), weil sie es anfangs noch nicht hätten tragen mögen, die sinnliche Krücke zu verlieren, welche sie an dem sinnlichen Concretum dieser Hoffnung anfangs fanden und noch bedurften. Gerade bei diesem Gedanken zeigt sich, aller Identität in der Substanz der Vorstellung ungeachtet, dennoch eine fortgehende Läuterung und Entwicklung seiner Form im apostolischen Bewußtsein selbst, in den Urkunden des N. Testaments. Dieser Gedanke ist es daher auch, der selbst am Schluß des ersten Jahrhunderts seiner Form nach noch am stärksten jüdisch tingirt erscheint, während seine Substanz, ächt Johanneisch (Ebrard das Ev. Joh. S. 195 ff.), vom Standpunkt des historischen realistisch aufgefaßten, nicht des idealistisch verinnerlichten Christenthums betrachtet, im Ganzen eine specifisch christliche ist. Hiemit tritt denn auch die Passafeier und ihre allmälige Bildung und Entwicklung als ein ganz homogenes Glied in die Reihe der Produkte und Bildungsprozesse des ersten Jahrhunderts ein, beherrscht von denselben Mächten, ein Reflex der gleichen Einflüsse, Kämpfe, Unterschiede, Entfaltungen, deren Siegel alle übrigen Erscheinungen jener Periode an sich tragen.

Halten wir nun die beiden Zeiträume zusammen, die sich bei der Untersuchung der ältesten Passafeier, ihres Ursprungs, ihres zweifachen Typus, ihres ersten Verlaufs die Hände zur Herstellung einer stetigen Entwicklungsreihe geboten haben — den Zeitraum abwärts von 170 (von dem Laodiceerstreit) bis auf Xystus (120) einer- und bis auf Johannes (100) andererseits, und den Zeitraum von Tod und Auferstehung des Herrn aufwärts bis zum Schluß des ersten Jahrhunderts —: so charakterisiren sich beide Zeiträume gegen einander sehr deutlich durch den Gegensatz der ersten freien Production christlicher Institutionen und den der sorgsamen Tradition der entstandenen. Die Bildungsepoche erscheint dabei als die Zeit der noch vorhandenen unmittelbaren Einheit des Geistes, in deren Gefühl man die Varietät der äußerlichen Institutionen gewähren ließ; die Traditionsepoche dagegen als die Zeit, in welcher man der vorhandenen Varietät der äußeren Gebräuche wie des im Schooße der Kirche nach und nach Erzeugten überhaupt sich mehr und mehr bewußt, die Varietät schon als etwas Störendes zu empfinden begann, jedoch so lang unter den Fortwirkungen apostolischer Innerlichkeit und Weitherzigkeit gegenseitig duldete, bis mit den gewaltigen Divergenzen, welche die heiden-christliche Häresie in Valentin und Marcion in die Kirche warf, hauptsächlich in Rom der Drang nach katholischer Einheit so lebhaft erwachte, daß man nun auch die auffallenderen äußeren Cultdifferenzen in den Kreis der Unterschiede hereinzog, welche man selbst unter den Katholikern nicht ferner dulden zu können glaubte. Noch unter Anicet (157—168) war, einige unbedeutende Controverspunkte abgerechnet, Friede und Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe zwischen den Katholikern des Orients und des Occidents. Polykarp und Anicet hatten μικρά τινα gegen einander, schloßen aber sogleich in Rom neuen Frieden und stritten sich nicht unnöthig über die Passadifferenz herum; nachdem jeder den andern zum freiwilligen Anschluß an seine Observanz zu bewegen gesucht, jeder aber auf seine Tradition sich berufen hatte, der Römer auf die seiner bischöflichen Vorgänger, Polykarp auf den Vorgang des Johannes und der andern Apostel (Philippus), mit welchen er noch in persönlichem Umgang gestanden war, ließen sie die Differenz als eine außerwesentliche ruhen. So erzählt Irenäus, Polykarp's Schüler, in seinem Brief an die römische Gemeinde und an Victor (Euseb. V, 24), welchem gegenüber er sich doch gewiß hüten mußte, eine nicht vollkommen beglaubigte

Thatsache aus der römischen Geschichte selbst gegen ihn anzuführen. Und ebenso war es vor Anicet nachweislich rückwärts bis auf Xystus gehalten worden. Auch Soter noch und Eleutheros hatten Frieden mit der kleinasiatischen Schwesterkirche gehalten, deren Unterstützung ihnen durch ihre Tradition und literarische Polemik gegen den Staat, die Volksreligion der Heiden und die heiden-christlichen Häretiker trefflich zu Statten kam; erst als man ihrer weniger mehr zu bedürfen glaubte, als ihre Tradition nun auch von den Montanisten und einem Blastus für häretische Meinungen geltend gemacht wurde, als man anfing, sie im Passastreit mit den laodiceischen Judaisten zu confundiren, als die römische Kirche die häretischen Stürme in ihrer Mitte siegreich überstanden hatte und sich mehr und mehr als das Centrum der Kirche, als die Repräsentantin des Ganzen zu fühlen begann, da erst erhob sie sich in der Person Victor's in einer Controverse, bei welcher sie der katholischen Mehrheit sicher war, zum Streit gegen die Orientalen, und begann den Ausschluß von ihrer, der römischen, Kirchengemeinschaft und die Agitation zum allgemeinen freien Anschluß der gleichgesinnten Mehrheit der katholischen Bischöfe und Gemeinden an diese Maßregel als Zwangsmittel zur Beugung der asiatischen Katholiker, zur Unterwerfung der Johanneischen Tradition unter die Petrinische, zur Herbeiführung einer katholischen Einheit der Kirche auch in dieser äußern Cultsache, jedoch noch unter dem entschiedensten Widerspruche selbst vieler sächlich auf gleicher Seite stehenden Katholiker zu gebrauchen. Hiemit sind wir denn bei jener Epoche des Polykratei'schen Streits wieder angelangt, von welcher aus nun der weitere Verlauf der Controverse im dritten Jahrhundert, als eine Probe für die richtige Auffassung des Bisherigen, zu verfolgen ist.

Dritter Abschnitt.

Fortentwicklung und Abschluß.

Wenn in der Entstehungsgeschichte der Passafeier die Keime jener Differenz von 190 zwischen den Katholikern des Abend- und Morgenlandes sichtbar wurden und hierin eine neue Gewähr lag für die übrigens zunächst aus dem Inhalt der Fragmente selbst erhellende Richtigkeit unserer Auffassung, so fragt sich nun: ob auch die Folgegeschichte der Passafeier und ihrer Differenzen im dritten und vierten Jahrhundert mit derselben zusammenstimme? Sind jene beiden katholischen Parteien im dritten Jahrhundert noch vorhanden, so darf man doch wohl vermuthen, der wesentliche Charakter ihrer Observanzen werde auch in der weitern Fortentwicklung der kirchlichen Feier sich nicht ganz verloren haben; es wird sich fragen: ob nicht die orientalische Feier in dieser weitern Geschichte der Controverse einen wirklich judaistischen Charakter zeige, ob nicht als Verwirklichung ihrer innern Natur ganz andere Elemente an ihr offenbar werden, als die von uns dargelegten; es wird sich ferner fragen: ob der occidentale Ritus wirklich jenen urapostolischen Typus fortentwickle und durch dieselben Gesichtspunkte auch weiterhin fortbestimmt werde, die wir seiner bisherigen Gestaltung zu Grund liegen sahen? Denn, wie unerwartet auch oft die Wendung sein kann, welche der Entwicklung einer geschichtlichen Erscheinung durch ein in ihren Gang eingreifendes äußeres heterogenes Moment gegeben, und durch welche sie ganz von ihrem naturgemäßen Verlauf abgelenkt, aus ihrer normalen Bahn herausgeworfen werden kann, ganz wird sie doch ihre Identität mit sich selbst nicht verläugnen, und es wird daher als eine Probe richtiger Auffassung immerhin gefordert werden können, daß wenigstens einige Grundzüge ihres innern Wesens auch in ihrem weiteren Verlaufe aufgezeigt werden können. Weniger daher absolute Vollständigkeit der Darstellung ist bei diesem dritten Theil die Rücksicht, der wir folgen, als die Prüfung des Bisherigen und die Aufklärung einzelner Umstände, welche bisher noch nicht berührt werden konnten, während sie doch, wie der Gang der Untersuchungen über die Passafeier zeigt, von solchem Einfluß auf die Auffassung des Ganzen sind, daß selbst gründliche Forscher

nicht zum wenigsten durch die Rücksicht auf sie mißleitet werden konnten. Der Kenner wird vielleicht im Stillen schon gefragt haben: warum von den *διατάξεις ἀποστόλων*, der judaisirenden Instanz der Audianer des Epiphanius, warum von dem ausdrücklich und stark hervorgehobenen Antijudaismus der occidentalen Feier nach Constantin's Sendschreiben an die in Nicäa nicht versammelten Bischöfe, der auf die Asiaten den Schein des Judaismus werfen könnte, warum von der Berufung der Quartodecimaner des Epiphanius auf den mosaischen Fluch wider das Nichthalten der *ιδ´* (Num. IX, 2. 3. 13.) noch nicht die Rede gewesen sei? Der Grund hievon liegt einfach darin, daß die meisten dieser Erscheinungen der Geschichte und der Darstellung einer spätern Zeit angehören, während bisher zuerst die streitenden Parteien selbst und die Zeitgenossen gehört worden sind; zudem können jene Angaben nur in einer zusammenhängenden Betrachtung der spätern Passafeier ihre richtige Lösung finden.

I. Die occidentale Feier.

1) Grundlegung bei Hippolytus.

Gehen wir dem weitern Verlaufe der occidentalen Feier nach. Als den Hauptcharakter derselben haben wir gefunden ein genaues Nachbilden der äußern Physiognomie der Urwoche, ein genaues Wiederholen der Gefühle, mit welchen die Tage derselben im Jüngerkreis bezeichnet waren, die persönliche Betrachtung des Todes Jesu und seine Feier unter dem ausschließlichen Gesichtspunkt der Trauer, und nur der Auferstehung als Freudentags, eine genaue Anknüpfung dieser Empfindungen und Ereignisse an den Wochentag, auf den sie in der Urwoche eingetreten waren. In der That ist dies die Norm, welche auch die weitere Entwicklung der occidentalen Feier beherrscht.

Vor Allem wurde auch ferner darauf gehalten: die Wochentage der Passionsfestwoche und ihre Bedeutung sollten ganz dieselben sein, wie die der Normalwoche, der Sonntag der einzige Freuden-, der Auferstehungstag, die sechs Wochentage vorher Fasten- und Trauerzeit, der Freitag insbesondere der Todestag des Herrn. Alles dies ist in dem Einen Satz enthalten, der dem Passacalcul des Hippolytus, auf der im Vatican aufbewahrten marmornen Bildsäule desselben, als Canon voransteht: „*ἀπονηστίζεσθαι δὲ δεῖ, οὗ ἂν ἐμπέσῃ κυριακή*," das Fasten aber darf nur beendigt werden (nicht an der *ιδ´* selbst, sondern erst am Ostersonntag). Es ist nöthig, daß wir

auf dieses interessante Ueberbleibsel des dritten Jahrhunderts, das so gut wie irgend eines urkundliche Glaubwürdigkeit besitzt, und die beiden Seiten, nach welchen sich der occidentale Ritus im dritten Jahrhundert weiter entwickelte, in sich enthält, näher eingehen. Im Jahr 1551 wurde zu Rom, nicht weit von der Kirche des heil. Laurentius, auf dem Weg nach Tivoli die marmorne Bildsäule eines auf seiner Cathedra sitzenden Bischofs, rings mit griechischer Inschrift versehen, unter Trümmern hervorgezogen und von Cardinal Corvinus, dem nachmaligen Pabst Marcellus **II.** (1555 gewählt und gestorben) im Vatican aufgestellt. (**Opp. Hippolyti ed. Fabric. I**, S. 93 f. u. 62.) Aus dem an der Rückseite der Cathedra zu lesenden Verzeichniß der Werke des Mannes, wie aus der Zeit, auf welche die Inschrift hinweist, ergab sich alsbald, daß man die Bildsäule des Hippolytus vor sich habe. Eine Abbildung dieser Statue gibt Fabricius (a. a. Ort **I**, S. 36 ff.), von vorn und von beiden Seiten. Auf der rechten Seite der Cathedra ist hienach eine griechische Inschrift eingegraben, welche eine nach sieben sechzehnjährigen Cyclen abgetheilte Berechnung der *ιδ΄*, des Ostervollmonds (Ostergrenze) auf 112 Jahre enthält (vom Jahr 222 n. Chr., dem ersten Regierungsjahr des Kaisers Alexander Severus, bis 333 n. Chr., beide Jahre einschließlich) mit Angabe der Wochentage, auf welche der Ostervollmond in diesen sämmtlichen Jahren fällt. Die Inschrift lautet so:

Tafel A.

Ἔτους ά βασιλείας Ἀλεξάνδρου Αὐτοκράτορος ἐγένετο ἡ ιδ΄ (ΔΙ) τοῦ πάσχα Εἰδοῖς Ἀπρειλίαις Σαββάτῳ, ἐμβολίμου μηνὸς γενομένου. Ἔσται τοῖς ἑξῆς ἔτεσιν, καθὼς ὑποτέτακται ἐν τῷ πίνακι. Ἐγένετο δὲ ἐν τοῖς παρῳχηκόσιν, καθὼς σεσημείωται. Ἀπονηστίζεσθαι δὲ δεῖ, οὗ ἂν ἐμπέσῃ κυριακή. [1]

Jahr nach Chr. Geb.	Römischer Monatstag des Ostervollmonds (ιδ΄)	Wochentage des Ostervollmonds im						
		I.	II.	III.	IV.	V.	VI.	VII.
		16 jährigen Cyclus.						
222. 238. 254. 270. 286. 302. 318.	*Εἰδοῖς. Ἐμ.*[3] *Απρει.*	ζ [2] (Samstag)	ς	ε	δ	γ	β	α

[1] Statt der Uncialbuchstaben des Monuments steht hier Cursiv-Schrift; jene s. bei **Fabric. Hippol. Opp. I**, S. 38 ff.

[2] α = erster Tag der Woche — Sonntag. β = zweiter Wochentag — Montag. γ = Dienstag. δ = Mittwoch. ε = Donnerstag. σ = Freitag. ζ = Samstag.

[3] *ἐμ.* = *ἐμβόλιμος*, ein Schaltjahr, in welchem ein Schaltmonat von dreißig Tagen eingeschalten wird. Zu Grund liegt das (jüdische) Mondjahr, das, um eilf Tage kürzer als das Sonnenjahr, mit letzterm dadurch in acht Jahren und drei Stunden ausgeglichen wird, daß im dritten, sechsten und achten Jahr je dreißig Tage eingeschaltet werden. **Epiph. Haer. 70, § 13.**

Jahr nach Chr. Geb.	Römischer Monatstag des Ostervollmonds (ιδ')	Wochentage des Ostervollmonds im 16 jährigen Cyclus.						
		I.	II.	III.	IV.	V.	VI.	VII.
223. 239. 255. 271. 287. 303. 319.	πρὸ δ' Νω. Ἀπρει.	δ	γ	β	α	ζ	σ	ε
224. 240. 256. 272. 288. 304. 320.	πρ. ιβ' πρ. ιά Κα. S. S.[1] Ἀπρει.	α (Sonntag)	ζ	σ	ε	δ	γ	β
225. 241. 257. 273. 289. 305. 321.	πρὸ έ Ἐι. Ἐμ. Ἀπρει.	ζ (Samstag)	σ	ε	δ	γ	β	α
226. 242. 258. 274. 290. 306. 322.	πρὸ δ' Κα. Ἀπρει.	δ	γ	β	α	ζ	σ	ε
227. 243. 259. 275. 291. 307. 323.	πρὸ ιέ Κα. Ἀπρει.	α (Sonntag)	ζ	σ	ε	δ	γ	β
228. 244. 260. 276. 292. 308. 324.	S. S. Νωναῖς. Ἐμ. Ἀπρει.	ζ (Samstag)	σ	ε	δ	γ	β	α
229. 245. 261. 277. 293. 309. 325.	πρὸ ή Κα. Ἀπρει.	δ	γ	β	α	ζ	σ	ε
230. 246. 262. 278. 294. 310. 326.	Ἐιδοῖς. Ἐμ. Ἀπρει.	γ	β	α	ζ	σ	ε	δ
231. 247. 263. 279. 295. 311. 327.	πρὸ δ' Νω. Ἀπρει.	ζ (Samstag)	σ	ε	δ	γ	β	α
232. 248. 264. 280. 296. 312. 328.	πρ. ιβ'. πρ. ιά Κα. S. S. Ἀπρει.	δ	γ	β	α	ζ	σ	ε
233. 249. 265. 281. 297. 313. 329.	πρό έ Ἐι. Ἐμ. Ἀπρει.	γ	β	α	ζ	σ	ε	δ
234. 250. 266. 282. 298. 314. 330.	πρό δ' Κα. Ἀπρει.	ζ (Samstag)	σ	ε	δ	γ	β	α
235. 251. 267. 283. 299. 315. 331.	πρὸ ιέ Κα. Ἀπρει.	δ	γ	β	α	ζ	σ	ε
236. 252. 268. 284. 300. 316. 332.	S. S. Νωναῖς. Ἐμ. Ἀπρει.	γ	β	α	ζ	σ	ε	δ
237. 253. 269. 285. 301. 317. 333.	πρὸ ή Κα. Ἀπρει.	ζ (Samstag)	σ	δ	ε	γ	β	α

[1] Das dritte Jahr der achtjährigen Periode und das sechste heißt annus Bissextus, durch S. S. auf der Ostertafel bezeichnet; im dritten Jahr (dem ersten Bissextus) steht das Zeichen S. S. bei dem Jahr, an dessen Schluß der Monat eingeschaltet wird; zudem sind dort zwei Tage für die ιδ' angegeben, wie dies bei 224 und 232 der Fall ist; im sechsten Jahr (dem zweiten Bissextus) steht das Zeichen S. S. bei dem Jahr, vor dessen Anfang der Monat eingeschaltet wird. Nach acht Jahren fällt die ιδ' wieder auf denselben Monatstag.

Die griechische Inschrift auf der linken Seite der Cathedra enthält die Worte: **Tafel B.**

Ἔτει Ἀλεξάνδρου Καίσαρος τῷ ά ἀρχῇ. Αἱ Κυριακαὶ τοῦ πάσχα κατὰ ἔτος, αἱ δὲ παρακεντήσεις δηλοῦσι τὴν δὶς πρὸ ἕξ.

(Cyclische Berechnung der Ostersonntage der sieben sechzehnjährigen Cyclen auf 112 Jahre von 222—333 n. Chr.)

n. Chr.	*Α* I. Cyclus.	*Γ* III. Cyclus.	*Ε* V. Cyclus.	*Ζ* VII. Cyclus.
222	προ ιά Κα. Μαι. Κυρ.	προ ις' Κα. Μαι. Κυ.	προ ιδ' Κα. Μαι. Κυ.	προ ιβ' Κα. Μαι. Κυ.
223	προ ή Ει. Απρ. Κυρ.	προ ς' Ει. Απρ. Κυ.	προ δ' Ει Ἀπρ. Κυ.	Νω. Απρ. Κυ.
224	προ έ Κα. Απρ. Κυρ.	προ ί Κα. Απρ. Κυ.	προ ή Κα. Απρ. Κυ.	προ ς' Κα. Απρ. Κυ.
225	προ ιέ Κα. Μαι. Κυ.	προ ά Ει. Απρ. Κυ.	προ ιή Κα. Μαι. Κυ.	προ ις' Κα. Μαι. Κυ.
226	προ δ' Ν. Απρ. Κυ.	προ ά Νω. Απρ. Κυ.	προ ή Ει. Απρ. Κυ.	Κα. Απρ. Κυ.
227	προ ή Κα. Απρ. Κυ.	προ ιγ' Κα. Απρ. Κυ.	προ ιά Κα. Απρ. Κυ.	προ θ'. Κα. Απρ. Κυ.
228	Ει. Απρ. Κυ.	προ ς' Ει. Απρ. Κυ.	προ δ' Ει. Απρ. Κυ.	προ ά Ει. Απρ. Κυ.
229	προ δ' Κα. Απρ. Κυ.	προ ά Κα. Απρ. Κυ.	προ δ' Νω. Απρ. Κυ.	προ έ Κα. Απρ. Κυ.
230	προ ιδ' Κα. Μαι. Κυ.	προ ιβ' Κα. Μαι. Κυ.	προ ιζ' Κα. Μαι. Κυ.	προ ιέ Κα. Μαι. Κυ.
231	προ δ' Ει. Απρ. Κυ.	Νω. Απρ. Κυ.	προ ζ' Ει. Απρ. Κυ.	προ έ Ει. Απρ. Κυ.
232	προ ή Κα. Ἀπρ. Κυ.	προ ς' Κα. Απρ. Κυ.	προ δ' Κα. Απρ. Κυ.	προ θ' Κα. Απρ. Κυ.
233	προ ιή Κα. Μαι. Κυ.	προ ις' Κα. Μαι. Κυ.	προ γ' Ει. Απρ. Κυ.	Ει. Απρ. Κυ.
234	προ ή Ει. Απρ. Κυ.	Κα. Απρ. Κυ.	προ γ' Νω. Απρ. Κυ.	Νω. Απρ. Κυ.
235	προ ιά Κα. Απρ. Κυ.	προ θ' Κα. Απρ. Κυ.	προ ζ' Κα. Απρ. Κυ.	προ ιβ' Κα. Απρ. Κυ.
236	προ δ' Ει. Απρ. Κυ.	προ ά Ει. Απρ. Κυ.	προ ζ' Ει. Απρ. Κυ.	προ έ Ει. Απρ. Κυ.
237	προ δ' Νω. Ἀπρ. Κυ.	προ έ Κα. Απρ. Κυ.	προ γ' Κα. Απρ. Κυ.	Κα. Απρ. Κυ.
	Β II. Cyclus.	*Δ* IV. Cyclus.	*Σ* VI. Cyclus.	Auf dem Rand der rechten Seite nach hinten folgt der Index librorum: (Εἰς) τοὺς (μετα) νοίας (ψ)αλμούς. (Εἰς τὴν ἐγ) γαστρίμυθον (1 Sam. 28). Ὑπὲρ τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου καὶ ἀποκαλύψεως. Περὶ χαρισμάτων. Ἀποστολικὴ παράδοσις. Χρονικῶν. Πρὸς Ἕλληνας, καὶ πρὸς Πλάτωνα ἢ περὶ τοῦ παντός. Προτρεπτικὸς πρὸς Σεβήρειαν. Ἀπόδειξις χρόνων τῶ πάσχα, καθὰ ἐν τῷ Πίνακι. Ὠδαὶ εἰς πάσας τὰς γραφάς. Περὶ Θ(εο)ῦ καὶ σαρκὸς ἀναστάσεως. Περὶ τοῦ Ἀγαθοῦ καὶ πόθεν τὸ Κακόν. M. vergl. hiemit das Euseb. VI, 20 gegebene Verzeichniß der Werke von Hippolytus.
238	προ ιζ' Κα. Μαι Κυ.	προ ιέ Κα. Μαι. Κυ.	προ ιγ' Κα. Μαι. Κυ.	
239	προ ζ' Ει Ἀπρ. Κυ.	προ έ Ει. Απρ. Κυ.	προ ά Νω. Απρ. Κυ.	
240	προ δ' Κα. Απρ. Κυ.	προ θ' Κα. Απρ. Κυ.	προ ζ' Κα. Απρ. Κυ.	
241	προ γ' Ει Απρ. Κυ.	Ει. Απρ. Κυ.	προ ιζ' Κα. Μαι. Κυ.	
242	προ γ' Νω. Ἀπρ. Κυ.	Νω. Απρ. Κυ.	προ ά Κα. Απρ. Κυ.	
243	προ ζ' Κα. Απρ. Κυ.	προ ιβ' Κα. Απρ. Κυ.	προ ί Κα. Απρ. Κυ.	
244	προ ζ' Ει Απρ. Κυ.	προ έ Ει. Απρ. Κυ.	προ γ' Ει. Απρ. Κυ.	
245	προ γ' Κα. Απρ. Κυ.	Κα. Απρ. Κυ.	προ ς' Ει. Απρ. Κυ.	
246	προ ιγ' Κα. Μαρ. Κυ. (Μαι?)	προ ιά Κα. Μαι. Κυ.	προ ις' Κα. Μαρ. Κυ. (Μαι?)	
247	προ ά Νω. Ἀπρ. Κυ.	προ ή Ει. Απρ. Κυ.	προ ς' Ει. Απρ. Κυ.	
248	προ ζ' Κα. Ἀπρ. Κυ.	προ έ Κα. Απρ. Κυ.	προ ί Κα. Απρ. Κυ.	
249	προ ιζ' Κα. Μαι. Κυ.	προ ιέ Κα. Μαι. Κυ.	προ ά Ει. Απρ. Κυ.	
250	προ ά Κα. Απρ. Κυ.	προ δ' Νω. Απρ. Κυ.	προ ά Νω. Απρ. Κυ.	
251	προ ί Κα. Απρ. Κυ.	προ ή Κα. Απρ. Κυ.	προ ιγ' Κα. Απρ. Κυ.	
252	προ γ' Ει. Απρ. Κυ.	Ει. Απρ. Κυ.	προ γ' (ζ?) Ει. Απ. Κυ.	
253 u. s. w.	προ ς' Κα. Απρ. Κυ.	προ δ' Κα. Απρ. Κυ.	προ ά Κα. Απρ. Κυ.	

Aus dem Verzeichniß der Schriften von Hippolytus bei Euseb. a. a. O. VI, 22, namentlich aus seiner Angabe: Hippolytus habe eine Passaschrift verfaßt, in der er *τῶν χρόνων ἀναγραφὴν ἐκθέμενος καί τινα κανόνα ἑκκαιδεκαετηρίδος περὶ τοῦ πάσχα προθεὶς ἐπὶ τὸ πρῶτον ἔτος Αὐτοκράτορος Ἀλεξάνδρου τοὺς χρόνους περιγράφει*, war es bald entschieden, die Bildsäule sei keine andere als die des Hippolytus. So haben wir demnach ein authentisches Monument der römischen Passafeier des dritten Jahrhunderts vor uns, aus welchem die Praxis derselben, wie sie am Anfang dieses Jahrhunderts war, am deutlichsten zu ersehen ist.

Vor Allem erhellt die Wochenstellung des christlichen Passafests aus der Inschrift der beiden Seiten. Die Inschrift rechts gibt die Berechnung der Wochen- und Monatstage des Ostervollmonds auf 112 Jahre; damit aber Niemand auf den Gedanken komme, die *ιδ´* oder der Ostervollmond selbst sei unmittelbar auch der Tag des christlichen Fests und somit an ihm das Passafasten abzubrechen, so ist hier sogleich beigefügt: *ἀπονηστίζεσθαι δὲ δεῖ* (nicht an der *ιδ´* aber darf man abfasten = das Fasten endigen, sondern) *οὗ ἂν ἐμπέσῃ κυριακή* (erst an dem nächsten darauf folgenden Sonntag). Hienach ist also die *κυριακὴ ἀναστάσιμος* der unveränderliche Wochentag, an welchem das Fasten geendigt oder das eigentliche christliche Freudenfest des Passa gefeiert werden soll, ganz der Ritus, welchen Victor gegen Polykrates geltend gemacht hatte. Hierin soll die Passafestwoche das Abbild der Urwoche sein. War sie dies aber hinsichtlich des Sonntags und Auferstehungstags, so mußte sie es auch hinsichtlich des Todestags Jesu sein, der nothwendig am dritten Tag vorher, somit am Freitag der Passawoche gefeiert werden mußte. Da aber die Normalwoche an die jüdische *ιδ´* angeknüpft war, so mußte dies auch bei der jährlichen Passafestwoche beibehalten werden; die letztere konnte in keiner andern Zeit des Jahres als unmittelbar nach der *ιδ´* gefeiert werden; wenn die letztere auf einen Freitag fiel, so war der kommende Sonntag der Auferstehungstag, und der Montag vorher der Anfangspunkt des Passafastens der großen Woche, denn in diesem Fall war die Festwoche der Urwoche, nach Wochen- und Monatstag, vollkommen gleichförmig. Fiel die *ιδ´* aber auf einen Montag, Dienstag, Mittwoch, Donnerstag, so mußte auch in diesem Fall die christliche Feier an die *ιδ´* geknüpft bleiben, aber um die Wochentage der Urwoche einzuhalten, war es nöthig, da der Sonntag nun einmal nach einer göttlichen Ordnung mit jenem

großen Ereigniß bezeichnet war, und dasselbe darum auch an keinem andern Tag gefeiert werden konnte, die Auferstehungsfeier gleichwohl auf dem kommenden Sonntag zu lassen, wenn auch zwischen dem Ostervollmond und dem Auferstehungstag dadurch ein größeres Intervall als das in der Urwoche gegebene von drei Tagen sich einschob. Der Freitag mußte gleichwohl der Gedächtnißtag der Kreuzigung bleiben, wenn er auch mit der ιδ΄ nicht mehr zusammenfiel. Wie aber, wenn die ιδ΄ auf den Samstag (Sabbat) oder Sonntag selbst zu stehen kam? Dann mußte die Feier der Auferstehung und des Todes Jesu, ja die ganze Passafestwoche um 8 Tage hinausgeschoben werden. Genaue Auskunft gibt hierüber eine Vergleichung der Ostervollmondstage und der Ostersonntage des Hippolytus. Eine Zusammenstellung dieser beiden Reihen in dem ersten sechzehnjährigen Cyclus wird dies anschaulich machen.

Nach der Tafel **A.** fiel der Ostervollmond oder die ιδ΄ im ersten Jahr des ersten sechzehnjährigen Cyclus (222 nach Chr.) auf den 13. April, einen Samstag, der Ostersonntag aber nach Tafel **B.** auf den 21. April, somit wurde das Osterfest in diesem Jahr, um jener Constellation der ιδ΄ mit dem Samstag willen, um acht Tage hinausgeschoben, und nicht der 14. April, die nächste *κυριακή*, sondern die zweite folgende zur Auferstehungsfeier bestimmt. Ebenso ist dies im vierten Jahr desselben Cyclus (225 n. Chr.) der Fall, wo die ιδ΄ auf den 9. April, wieder einen Samstag, die *κυριακὴ ἀναστάσιμος* aber auf den 17. April, im siebenten Jahr (228 n. Chr.), im zehnten (231), im dreizehnten (234), im sechzehnten (237), wo sie stets auf diesen Wochentag fällt und das christliche Passafest immer nicht an dem nächsten auf diesen Sabbat folgenden Sonntag, sondern stets nach Tafel **B.** am zweiten Sonntag, also acht Tage später gehalten wird. Im dritten Jahr desselben Cyclus fällt die ιδ΄ (224) auf den 21. März, einen Sonntag, der Ostersonntag aber auf den 28. März, also gerade eine Woche später, ebenso ist dies im sechsten Jahr desselben Cyclus (227) der Fall, wo die ιδ΄ auf den 18. März, die *κυριακὴ ἀναστάσιμος* auf den 25. März fällt. Hier eine Zusammenstellung der ersten *ἑκκαιδεκαετηρίς*, ihrer Ostervollmonde und Ostersonntage.

Jahr		ιδ', Ostervollmond nach Tafel A.		κυριακή, Ostersonntag n. Tf. B.
der christlichen Zeitrechnung.	des ersten sechzehnjährigen Cyclus.	Monatstag.	Wochentag.	röm. Monatstag.
222	1	13. April.	Samstag.	21. April.
223	2	2. April.	Mittwoch.	6. April.
224	3	21. März.	Sonntag.	28. März.
225	4	9. April.	Samstag.	17. April.
226	5	29. März.	Mittwoch.	2. April.
227	6	18. März.	Sonntag.	25. März.
228	7	5. April.	Samstag.	13. April.
229	8	25. März.	Mittwoch.	29. März.
230	9	13. April.	Dienstag.	18. April.
231	10	2. April.	Samstag.	10. April.
232	11	21. März.	Mittwoch.	25. März.
233	12	9. April.	Dienstag.	14. April.
234	13	29. März.	Samstag.	6. April.
235	14	18. März.	Mittwoch.	22. März.
236	15	5. April.	Dienstag.	10. April.
237	16	25. März.	Samstag.	2. April.

Hieraus ergibt sich, daß es für die römische und man darf ohne Zweifel sagen für die occidentale Passafeier im Anfang des dritten Jahrhunderts Praxis war, nicht nur, was die beiden Tafeln anzeigen, die christliche Feier im Allgemeinen an die ιδ' (den jüdischen Vollmondstag) wegen der Congruenz des Todes Jesu mit derselben in der Urwoche, überhaupt wegen des Zusammenhangs, in welchem die letztere mit der ιδ' gestanden war, anzuknüpfen, sondern insbesondere, so oft die ιδ' auf einen Freitag fiel, die Todesfeier an der ιδ' zu halten, so oft jene auf die Wochentage vom Montag bis Donnerstag fiel, die Auferstehung am nächstfolgenden Sonntag, die Todesfeier am nächsten Freitag nach der ιδ' zu halten; fiel sie aber auf einen Samstag oder Sonntag, in beiden Fällen die große Festwoche erst mit dem kommenden Montag zu beginnen und den am Schluß derselben eintretenden Sonntag zum Osterfest zu machen, den letzterm vorangehenden Freitag zum Todesfest, stets aber in allen Fällen die ganze Festwoche als eine Fest- und Trauerwoche zu begehen. Und warum jenes? Etwa deßwegen, weil am Sabbat nicht ge-

fastet werden sollte, als am Freudentag des Schöpfungswerks, und der Tag des Todes doch für die Occidentalen ein Fasttag war, auch wenn er, wie im gegebenen Fall, auf den Sabbat fiel? Immerhin möglich, doch fasteten am Passasabbat die Occidentalen schon damals ohne Anstand, wenn sie auch sonst nach Tert. de jejun. c. 14, um jene Zeit am festlosen Wochensabbat gewöhnlich noch nicht fasteten. Oder um der im dritten Jahrhundert steigenden Antipathie gegen das ungläubige und verstockte Judenvolk willen, von welchem man auch im Cult auf alle Weise sich zu unterscheiden suchte? Allein den Juden fiel ja nach ihrem damals herrschenden Festkalender die ιδ΄ ohnehin nicht auf dieselbe Zeit mit dem Ostervollmond der occidentalen Kirche, nicht auf dieselben Wochentage, nicht einmal auf dieselben Monatstage, und selbst im Fall einer Congruenz war den Juden der Sabbat ein Freudentag, den Christen im Occident der Passasabbat ein Fast- und Trauertag. Gegensatz war also hier ohnehin genug vorhanden. Der wahre Grund ist vielmehr auch hier das Princip: die Festwoche mit der Normalwoche möglichst conform zu machen. In der Urwoche war die Auferstehung am dritten Tag nach der ιδ΄ eingetreten, der Tod Jesu am Schluß der ιδ΄ selbst, zwischen dem Todes- und Auferstehungstag aber lag ein voller Tag in der Mitte. Sollte die Festwoche hiemit conform sein, so durfte also Ostern weder an der ιδ΄ selbst, noch am Folgetag der ιδ΄ gehalten, und eben so wenig ein Tag vor der ιδ΄ zum eigentlichen Gedächtnißtage des Todes gemacht werden. Dies hätte aber geschehen müssen, so oft die ιδ΄ auf einen Samstag oder Sonntag fiel. Im erstern Fall hätte, wenn man sogleich den nächsten Sonntag Ostern feiern und dabei den Wochencyclus einhalten wollte, schon der Freitag, also ein Tag vor der ιδ΄, zum Charfreitag gemacht, und der Tag unmittelbar nach der ιδ΄, der doch in der Urwoche ein Tag der Betrübniß und mit der Grabesruhe Jesu bezeichnet gewesen, als Auferstehungs- und Freudentag celebrirt werden müssen. Im letztern Fall, wenn die ιδ΄ gerade ein Sonntag war, und man alsbald noch an ihr selbst Ostern hätte halten wollen, würde der in der Urwoche mit dem Tod bezeichnete Trauertag zum frohen Gedächtnißtag der Auferstehung geworden, und der Gedächtnißtag des Todes schon zwei Tage vor die ιδ΄ gefallen, eben damit aber auf's Neue die Nachfeier der Urwoche noch unähnlicher geworden sein. Wollte man daher beide einander möglichst verähnlichen, so mußte wenigstens das Gesetz sein: der Jahrestag des Todes darf in keinem Fall vor die ιδ΄, noch weniger aber der Jahrestag der Aufer-

stehung selbst mit der ιδ΄ zusammenfallen, sondern in den beiden angegebenen Fällen muß die Todes- und Auferstehungsfeier um acht Tage hinausgeschoben werden; war dies letztere doch eigentlich nur eine Verlängerung der Fastenzeit zum Gedächtniß des Todes Christi — ein Mehr der Feier gestattete die Pietät wohl, eine Verkürzung derselben, ein Weniger nicht. Wie bei der Berechnung der ιδ΄ die Frühlingstag- und Nachtgleiche, so war hier bei der Terminbestimmung des Todes- und Auferstehungs-Festtags die ιδ΄ die Festgrenze, vor welche die Haupttage des Passa nie verlegt werden sollten, während es erlaubt schien, beide im Nothfall eine ganze Woche nach ihr, da eine absolute Gleichheit zwischen der Ur- und Festwoche alljährlich herzustellen unmöglich war, eintreten zu lassen. Daß dies das wahre Motiv jener Verschiebung ist, bestätigt sich durch das Zeugniß der Katholiker des vierten und fünften Jahrhunderts. Ausdrücklich sagt der Verfasser der Homilien auf die Passafeier (**Chrysostomi Opp. ed. Montfaucon T. VIII. Appendix. Opp. spur. Hom. VII. in Pascha p. 283**): „Wenn die ιδ΄ auf einen Sonntag fällt, so wird nicht dieser Sonntag zum Auferstehungstag gemacht, sondern der nächstfolgende. Denn 1) die ιδ΄ ist der Todestag Jesu. 2) Der Gedächtnißtag der Auferstehung aber muß καθαρὰ sein ἡμέρας παθητικῆς (darf mit dem Jahrestag des Todes auf keine Weise zusammenfallen); so sei im laufenden Jahr statt des sechsundzwanzigsten Tags des siebenten Monats der zweite Tag des achten Monats zum Osterfest gemacht worden, weil die ιδ΄ auf einen Sonntag gefallen."

War hienach die Festwoche der Urwoche hinsichtlich der Art ihrer Feier, hinsichtlich der Einhaltung der Wochentage, besonders der κυριακή, hinsichtlich der Anknüpfung an die ιδ΄ im Allgemeinen und der Beobachtung des Intervalls von mindestens zwei Tagen zwischen der ιδ΄ und der Osterfeier gleichförmig, so sollte sie es gleichfalls noch in einem weitern Punkte sein: in Absicht auf die Berechnung der ιδ΄ selbst und ihrer Stellung im Jahr, und auch hievon enthalten die Tafeln des Hippolytus schon die deutlichen Spuren. Die Tafel A., welche die Berechnung des Ostervollmonds gibt, setzt diesen nie über den 18. März hinauf, hält somit im Allgemeinen schon den Canon fest, der sich im dritten Jahrhundert und weiter entwickelte, daß das Passafest stets nach der Frühlingstag- und Nachtgleiche, nie vor ihr gehalten werden dürfe. Nur schwankte die Berechnung des Termins der Tag- und Nachtgleiche selbst noch zwischen dem 18. und 25. März hin und her. Wenn nach dem julianischen Kalender der 25. März der Tag der ἰσημερία ἐαρινή war,

so scheint es nach Anatolius, Bischof von Laodicea (um 270) und den apostolischen Constitutionen der 22. März (Euseb. a. a. O. **VII**, 32. **Apost. Const. V**, 17) zu sein, nach dem Nicänischen Calcul der 21., nach Hippol. der 18. So viel ist jedenfalls gewiß, Hippol. folgt in seiner Berechnung der ιδ΄ nicht dem spätern jüdischen Kalender, wie er unter den Juden seiner Zeit im Gebrauche war, sondern dem ältern Kalender der Juden zur Zeit Jesu und im alten Testament. Unverkennbar ist dies eine neue *ἀκρίβεια* hinsichtlich der Conformirung der Festwoche mit der Urwoche. Stand es einmal fest, daß die Jahresstellung der christlichen Passafeier nach der jüdischen ιδ΄ bestimmt werden müsse, weil dies bei der Urwoche der Fall gewesen war, so fragte sich weiter: welches war der richtige mosaische Calcul für die Berechnung der ιδ΄ selbst, welches derjenige, nach dem die ιδ΄ der Urwoche gehalten und berechnet worden war? Derselbe Calcul sollte nun auch bei der Berechnung der jährlichen Festwoche in Anwendung gebracht und genau befolgt werden. Die Juden des zweiten und dritten Jahrhunderts folgten einem Kalender, nach welchem die ιδ΄ des ersten Monats öfters auch vor die Frühlingstag- und Nachtgleiche fiel, sie hatten somit ein reineres Mondjahr. Dies war aber nicht der ächte mosaische Kalender der alten Juden, der noch zur Zeit Jesu und der Apostel im Gebrauch gewesen war. Nach Josephus und Philo hatten die Juden des ersten Jahrhunderts vor der Zerstörung Jerusalems das Passa in der Zeit gehalten, wenn die Sonne im Zeichen des Widders stand, somit nach der Tag- und Nachtgleiche des Frühjahrs (**Joseph. Ant. Jud. III.** 10, § 5); ebenso hatte es ein Aristobulus, Musäus berechnet (Anatolius Fragment bei Euseb. a. a. O. **VII**, 32). Darauf hatte Philo gedrungen, **de Moyse III. ed Mangey, Tom. II.** S. 169; so hatte es das mosaische Gesetz selbst beabsichtigt; es hatte, in Ermanglung genauer astronomischer Bestimmungen, die Zeit des Passa nach dem Stand der Ernte regulirt und durch die Anordnung: am zweiten Tag der *ἄζυμα* müssen die Erstlinge der Gerstenernte dargebracht werden, dieser Tag müsse aber der sechzehnte des ersten Monats sein, den Jahresanfang an die Erntezeit, also an die Aequinoctialzeit geknüpft, und das Mondjahr, zu dessen Ergänzung im gegebenen Fall ein Schaltmonat gebraucht wurde, dadurch mit dem Sonnenjahr in etwas ausgeglichen. Auf diese Berechnung der ιδ΄, nach welcher das Passa des Todesjahrs gefeiert worden war, wurde daher von der occidentalen Kirche zurückgegangen, und auch hiedurch

die möglichste Conformität der Festwoche mit der Urwoche hergestellt. Dieser ältere jüdische Kalender aus der Zeit Jesu mit seinem stets dem Frühlingsäquinoctium nachfolgenden Passavollmond ist daher die Basis der Tafel A. des Hippolytus; auf ihn gründet sich die Berechnung seiner Ostersonntage. Hippolytus hat hiebei das Verdienst, der erste gewesen zu sein, der für die christliche Passafeier hiemit einen eigenen und zwar cyclischen Festkalender, der dem neujüdischen gegenübergestellt werden konnte und für die extensive und protensive Einheit der occidentalen Kirche in diesem Ritus einen bestimmten Anhaltspunkt darbot, aufgestellt hat, und zwar unter genauer Beobachtung der in dieser Kirche für die Wochen- und Jahresstellung der Passafeier geltenden Normen, wie in Uebereinstimmung mit den bei ihr zu Grund liegenden Anschauungen. In seiner Passafeier sind daher in Wahrheit jene Momente ihrer Fortbildung bereits vorhanden, deren vollständige Entwicklung sie dem dritten Jahrhundert zu danken hat, nämlich einerseits die immer bestimmtere Gestaltung der Festwoche nach der Norm der Urwoche, andererseits die Fixirung der Stelle, welche in Uebereinstimmung mit letzterer jene im Jahr einnehmen sollte.

2) **Der Wochencanon nach Dionysius von Alexandrien.**

Ein bestimmtes Zeugniß darüber, wie anerkannt die Feier der Passafestwoche mit Fasten in der abendländischen Kirche um die Mitte des dritten Jahrhunderts war, gibt uns ein Brief des alexandrinischen Bischofs Dionysius († 264), näher ein Bruchstück aus demselben, das in vielen Sammlungen von Canonen und Concilienbeschlüssen sich erhalten hat. *Τοῦ μακαρίου Διονυσίου πάπα Ἀλεξανδρείας ἐκ τῆς πρὸς Βασιλείδην ἐπιστολῆς περὶ τοῦ μεγάλου σαββάτου, πότε χρὴ ἀπονηστίζεσθαι.* Bei **Routh**. Rel. sacr. **II**. S. 385; wir geben den Text nach Routh.

A.

Τοῦ μακαρίου Διονυσίου, πάπα (Euseb. **VII**, 7) *Ἀλεξανδρείας ἐκ τῆς πρὸς Βασιλείδην* (Bischof in Pentapolis, Euseb. **VII**, 26) *ἐπιστολῆς περὶ τοῦ μεγάλου σαββάτου, πότε χρὴ ἀπονηστίζεσθαι.*

Διονύσιος Βασιλείδῃ τῷ ἀγαπητῷ μου υἱῷ καὶ ἀδελφῷ συλλειτουργῷ (*καὶ θεοπειθεῖ* fehlt in drei sehr alten **Codd.**) *ἐν Κυρίῳ χαίρειν.* (*Κανὼν ά.*)

Ἐπέστειλάς μοι πιστότατε καὶ λογιότατε υἱέ μου, πυνθανόμενος καθ' ἣν ὥραν ἀπονηστίζεσθαι

δεῖ τῇ τοῦ πάσχα περιλύσει.[1] τινὰς μὲν γὰρ τῶν ἀδελφῶν λέγειν φῂς, ὅτι χρὴ τοῦτο ποιεῖν πρὸς τὴν ἀλεκτοροφωνίαν· τινὰς δὲ, ὅτι ἀφ᾽ ἑσπέρας χρή· οἱ μὲν γὰρ ἐν Ῥώμῃ ἀδελφοὶ, ὥς φασι, περιμένουσι τὸν ἀλέκτορα· περὶ δὲ τῶν ἐνταῦθα ἔλεγες, ὅτι τάχιον· ἀκριβῆ δὲ ὅρον[2] ἐπιτιθέναι ζητεῖς, καὶ ὥραν πάνυ μεμετρημένην· ὅπερ καὶ δύσκολον καὶ σφαλερόν ἐστι· τὸ μὲν γὰρ, ὅτι μετὰ τὸν τῆς ἀναστάσεως τοῦ Κυρίου ἡμῶν καιρὸν χρὴ τῆς ἑορτῆς καὶ τῆς εὐφροσύνης ἐνάρχεσθαι, μέχρις ἐκείνου τὰς ψυχὰς ταῖς νηστείαις ταπεινοῦντας, ὑπὸ πάντων ὁμοίως ὁμολογηθήσεται. κατεσκευάσας δὲ δι᾽ ὧν ἔγραψάς μοι πάνυ ὑγιῶς καὶ τῶν θείων εὐαγγελίων ᾐσθημένος, ὅτι μηδὲν ἀπηκριβωμένον ἐν αὐτοῖς περὶ τῆς ὥρας, καθ᾽ ἣν ἀνέστη, φαίνεται· διαφόρως μὲν γὰρ οἱ εὐαγγελισταὶ τοὺς ἐπὶ τὸ μνημεῖον ἐλθόντας ἀνέγραψαν κατὰ καιροὺς ἐνηλλαγμένους, καὶ πάντες ἀνεστηκότα ἤδη τὸν Κύριον ἔφασαν εὑρηκέναι· καὶ ὀψὲ σαββάτων, ὡς ὁ Ματθαῖος εἶπε· (Matth. 28, 1) καὶ πρωΐας, ἔτι σκοτίας οὔσης, ὡς ὁ Ἰωάννης γράφει (Joh. 20, 1.) καὶ ὄρθρου βαθέος, ὡς (Luc. 24, 1) ὁ Λουκᾶς· καὶ λίαν πρωῒ ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου, ὡς ὁ Μάρκος· (Marc. 16, 2.) καὶ πότε μὲν ἀνέστη, σαφῶς οὐδεὶς ἀπεφήνατο· ὅτι δὲ ὀψὲ σαββάτων τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων, μέχρις ἀνατολῆς ἡλίου τῆς μιᾶς σαββάτων, οἱ ἐπὶ τὸ μνημεῖον παραγενόμενοι οὐκέτι κείμενον αὐτὸν ἐν αὐτῷ κατέλαβον, τοῦτο ἀνωμολόγηται· καὶ μηδὲ διαφωνεῖν, μηδὲ ἐναντιοῦσθαι τοὺς εὐαγγελιστὰς πρὸς ἀλλήλους ὑπολάβωμεν· ἀλλ᾽ εἰ καὶ μικρολογία τις εἶναι δόξει περὶ τὸ ζητούμενον· ὡς μὴ συμφωνούντων πάντων ἐν ἐκείνῃ τῇ νυκτὶ τὸ τοῦ κόσμου φῶς, τὸν Κύριον ἡμῶν, ἀνατεταλκέναι τὴν αὐτὴν ὥραν, καὶ ἐν τούτῳ διαφέρονται[3]· ἀλλ᾽ ἡμεῖς εὐγνωμόνως τὰ λεχθέντα καὶ πιστῶς ἁρμόσαι προθυμηθῶμεν.

Τὸ μὲν οὖν ὑπὸ τοῦ Ματθαίου λεχθὲν οὕτως ἔχει· ὀψὲ δὲ σαββάτων, τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων, ἦλθε Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ καὶ ἡ ἄλλη

[1] al. τὴν τοῦ πάσχα ἡμέραν.
[2] vulg. ὥραν τιθέναι ἐπιζητεῖς.
[3] Vulg. εἰ συμφωνοῦντες πάντες ἐν ἐκείνῃ τῇ νυκτὶ περὶ τὴν ὥραν διαφέρονται.

Μαρία θεωρῆσαι τὸν τάφον· καὶ ἰδοὺ σεισμὸς ἐγένετο μέγας· ἄγγελος γὰρ Κυρίου καταβὰς ἐξ οὐρανοῦ καὶ προσελθὼν ἀπεκύλισε τὸν λίθον, καὶ ἐκάθητο ἐπάνω αὐτοῦ· ἦν δὲ ἡ ἰδέα αὐτοῦ ὡς ἀστραπὴ καὶ τὸ ἔνδυμα αὐτοῦ λευκὸν ὡσεὶ χιών· ἀπὸ δὲ τοῦ φόβου αὐτοῦ ἐσείσθησαν οἱ τηροῦντες, καὶ ἐγένοντο ὡσεὶ νεκροί· ἀποκριθεὶς δὲ ὁ ἄγγελος εἶπε ταῖς γυναιξὶ, μὴ φοβεῖσθε ὑμεῖς, οἶδα γὰρ, ὅτι Ἰησοῦν τὸν ἐσταυρωμένον ζητεῖτε· οὐκ ἔστιν ὧδε· ἠγέρθη γὰρ καθὼς εἶπε· τοῦτο δὲ τὸ λεχθὲν „ὀψὲ“ οἱ μέν τινες οἰήσονται κατὰ τὴν κοινότητα τοῦ ῥήματος τὴν ἑσπέραν δηλοῦν τοῦ σαββάτου· οἱ δὲ σοφώτερον ἐξακούοντες, οὐ τοῦτο ἀλλὰ νύκτα βαθεῖαν ἐροῦσιν εἶναι· βραδύτητα καὶ μακρὸν χρόνον τοῦ ῥήματος τοῦ ὀψὲ δηλοῦντος· καὶ ὅτι νύκτα λέγει, καὶ οὐχ ἑσπέραν, ἐπήγαγε, τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων, καὶ ἧκον, οὔπω, ὥς οἱ λοιποί φασι, τὰ ἀρώματα φέρουσαι, ἀλλὰ θεωρῆσαι τὸν τάφον· καὶ εὗρον τὸν σεισμὸν γεγονότα, καὶ καθήμενον τὸν ἄγγελον ἐπὶ τοῦ λίθου, καὶ ἀκηκόασι παρ' αὐτοῦ, οὐκ ἔστιν ὧδε· ἠγέρθη. ὁμοίως καὶ ὁ Ἰωάννης, ἐν μιᾷ τῶν σαββάτων, φησὶ, Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ ἦλθε πρωῒ, σκοτίας ἔτι οὔσης εἰς τὸ μνημεῖον, καὶ βλέπει τὸν λίθον ἠρμένον ἀπὸ τοῦ μνημείου. παρὰ τοῦτο σκοτίας οὔσης ἔτι, πλὴν πρὸς ἕω, τῷ μνημείῳ[2] προεληλύθει· ὁ δὲ Λουκᾶς φησι, τὸ μὲν σάββατον ἡσύχασαν, κατὰ τὴν ἐντολήν· τῇ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων, ὄρθρου βαθέως ἐπὶ τὸ μνῆμα ἦλθον, φέρουσαι ἃ ἡτοίμασαν ἀρώματα, εὗρον δὲ τὸν λίθον ἀποκεκυλισμένον ἀπὸ τοῦ μνημείου· ὁ βαθὺς ὄρθρος ἴσως προυποφαινομένην αὐγὴν[3] ἑωθινὴν ἐμφανίζει τῆς μιᾶς τῶν σαββάτων· διὰ τοῦτο[4] παρῳχηκότος ἤδη τελείως σὺν τῇ μετ' αὐτὸ νυκτὶ πάσῃ τοῦ σαββάτου, καὶ ἑτέρας ἀρχομένης ἡμέρας, ἦλθον τὰ ἀρώματα καὶ τὰ μύρα φέρουσαι· ὅτε δῆλον, ὡς ἀνειστήκει πρὸ πολλοῦ· τούτῳ κατακολουθεῖ καὶ ὁ Μάρκος λέγων, ἠγόρασαν ἀρώματα, ἵνα ἐλθοῦσαι ἀλείψωσιν αὐτόν· καὶ

---

[1] al. σοφώτεροι.
[2] al. σκ. ἔτι οὔσης προεληλύθει. al. ἔτι πρὸς ἕω τῷ μνημείῳ πρ.
[3] Vulg. αὐτὴν.
[4] al. διὰ τοῦ. al. τὸ παρῳχηκέναι — παντός.

λίαν πρωῒ τῆς μιᾶς σαββάτων ἔρχονται ἐπὶ τὸ μνημεῖον, ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου· λίαν μὲν γὰρ πρωῒ καὶ οὗτος εἶπεν, ὅπερ ταὐτόν ἐστι τῷ „βαθέος ὄρθρου“· καὶ ἐπήγαγεν, ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου. ἡ μὲν γὰρ ὁρμὴ καὶ ἡ ὁδὸς αὐτῶν δῆλον, ὡς ὄρθρου βαθέος καὶ λίαν πρωῒ κατήρχθη· παρέτειναν δὲ κατά τε τὴν πορείαν, καὶ περὶ τὸ μνημεῖον διατρίβουσαι μέχρις ἀνατολῆς ἡλίου· καὶ λέγει καὶ τότε ταύταις ὁ νεανίσκος ὁ λευχείμων· ἠγέρθη· οὐκ ἔστιν ὧδε.

Τούτων οὕτως ἐχόντων, τοῦτο τοῖς ἀκριβολογουμένοις ἀποφαινόμεθα[1] κατὰ ποίαν ὥραν, ἢ καὶ ποῖον ἡμιώριον ἢ ὥρας τέταρτον ἄρχεσθαι προσῆκε τῆς ἐπὶ τῇ τοῦ Κυρίου ἡμῶν ἐκ νεκρῶν ἀναστάσει χαρᾶς· τοὺς μὲν λίαν ἐπιταχύναντας,[2] καὶ πρὸ νυκτὸς ἐγγὺς ἤδη μεσούσης ἀνιέντας ὡς ὀλιγώρους καὶ ἀκρατεῖς μεμφόμεθα παρ' ὀλίγον προκαταλύοντας τὸν δρόμον, λέγοντος ἀνδρὸς σοφοῦ· Οὐ μικρὸν ἐν βίῳ τὸ παρὰ μικρόν· τοὺς δὲ ὑφιστερίζοντας καὶ διαρκοῦντας ἐπὶ πλεῖστον, καὶ μέχρι τετάρτης φυλακῆς ἐγκαρτεροῦντας, καθ' ἣν καὶ τοῖς πλέουσιν ὁ σωτὴρ ἡμῶν περιπατῶν ἐπὶ τῆς θαλάσσης ἐπεφάνη, ὡς γενναίους καὶ φιλοπόνους ἀποδεχόμεθα· τοῖς δὲ μεταξὺ ὡς ἐκινήθησαν, ἢ ὡς ἠδυνήθησαν ἀναπαυσαμένοις, μὴ πάνυ διενοχλῶμεν· ἐπεὶ μηδὲ τὰς ἓξ τῶν νηστειῶν ἡμέρας ἴσως μηδὲ ὁμοίως πάντες διαμένουσιν· ἀλλ' οἱ μὲν καὶ πάσας ὑπερτιθέασιν ἄσιτοι διατελοῦντες, οἱ δὲ δύο, οἱ δὲ τρεῖς, οἱ δὲ τέσσαρας, οἱ δὲ οὐδεμίαν· καὶ τοῖς μὲν πάνυ διαπονηθεῖσιν ἐν ταῖς ὑπερθέσεσιν, εἶτα ἀποκάμνουσι[3] καὶ μόνον οὐκ ἐκλείπουσι, συγγνώμη τῆς ταχυτέρας γεύσεως· εἰ δέ τινες οὐχ ὅπως οὐχ ὑπερτιθέμενοι, ἀλλὰ μηδὲ νηστεύσαντες ἢ[4] καὶ τρυφήσαντες τὰς προαγούσας τέσσαρας, εἶτα ἐλθόντες ἐπὶ τὰς τελευταίας δύο καὶ μόνας ἡμέρας, αὐτὰς ὑπερτιθέντες, τήν τε παρασκευὴν καὶ τὸ σάββατον, μέγα τι καὶ λαμπρὸν ποιεῖν νο-

[1] al. ἀπολογούμεθα.

[2] al. ἐπιταχύνοντας.

[3] al. ἀποκαμοῦσι.

[4] al. ἀλλά.

μείζοσιν, ἂν μέχρι τῆς ἕω διαμείνωσιν, τούτους[1] οὐκ οἶμαι τὴν ἴσην ἄθλησιν[2] πεποιῆσθαι τοῖς τὰς πλείονας ἡμέρας προσηςκηκόσι· ταῦτα μὲν οὖν,[3] ὡς φρονῶ, συμβουλεύων περὶ τούτων ἔγραψα.

Man sieht aus diesem Brief, daß es in der occidentalen Kirche allgemeine Observanz war, die ganze dem Ostersonntag vorangehende Woche mit Fasten zu begehen, und erst mit dem Eintritt der Auferstehungszeit des Herrn das frohe Fest zu beginnen. *Τὸ μὲν γὰρ, ὅτι μετὰ τὸν τῆς ἀναστάσεως τοῦ κυρίου ἡμῶν καιρὸν χρὴ τῆς ἑορτῆς καὶ τῆς εὐφροσύνης ἐνάρχεσθαι μέχρις ἐκείνου τὰς ψυχὰς ταῖς νηστείαις ταπεινοῦντας ὑπὸ πάντων ὁμοίως ὁμολογηθήσεται.* Es ist aber im Zusammenhang von dem Passafasten die Rede, und im Verlauf des Briefs werden ἓξ *τῶν νηστειῶν ἡμέραι* genannt, welche einige anhaltend mit Fasten hinbringen, während andere die vier ersten nicht so streng halten, dagegen die zwei letzten *τὴν παρασκευὴν καὶ τὸ σάββατον*, anhaltend fasten. Es ist also von der Passawoche und ihrem anhaltenden Begehen mit Fasten die Rede, und, da das *σάββατον* als der letzte Fasttag dieser Woche genannt wird, so fällt die *περίλυσις τοῦ πάσχα* und das *ἀπονηστίζεσθαι* bei derselben auf den Sonntag, als den Gedächtnißtag der Auferstehung. Das *πάσχα* ist aber hier als die in Fasten bestehende Todesfeier Jesu zu nehmen, welche eine Woche lang dauert und *ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἀναστασίμῳ περιλύεται*, mit der nun anbrechenden Freudenfeier zu Ende geht, ganz die bekannten Fundamentalpunkte der occidentalen Feier. Auch auf die übrigen Tage der Festwoche war also die vorherrschende Buß- und Trauerbedeutung der Urwoche ausgedehnt worden, wiewohl nicht erst im dritten Jahrhundert, denn auch im zweiten ist die *ἐπίλυσις νηστειῶν* wohl nicht anders zu verstehen, als vom Abbrechen eines wenigstens mehrtägigen, bei den Occidentalen und besonders den Römern wohl sechstägigen Fastens, ganz abgesehen davon, ob der großen Woche nicht bereits jene *τεσσαρακοστὴ*, das Quadragesimalfasten, eine weitere Verherrlichung der Festwoche und so mittelbar der Urwoche, voranging. Wie natürlich ist es daher, daß um diese Zeit auch die Bedeutung der übrigen Wochentage der Urwoche in der Festwoche mehr und mehr nachgebildet wird. Der Mittwoch der Normalwoche war der Tag gewesen, an welchem der hohe Rath den Beschluß gefaßt hatte, Jesum zu tödten. Auch die quarta

[1] οὓς al.

[2] al. ἄσκησιν.

[3] al. οὖν omiss.

sabbati war daher schon um 200 n. Chr. im römischen Ritus, wie die sexta, als der Tag der Stationen, des Betens und Fastens bis drei Uhr Nachmittags bezeichnet (**Tert. jejun. c. 14**), die sexta oder parasceue sogar, worin sich die höhere Bedeutung derselben um ihrer unmittelbaren Beziehung auf den Tod Jesu willen reflektirt, als ein eigentlicher Fasttag, an welchem auch um drei Uhr nicht gegessen, sondern bis an den Abend bei Wasser und Brod ausgehalten wurde. In Alexandrien, wo zu Origenes Zeit als wöchentlicher Fasttag besonders die *παρασκευή* hervortritt (**c. Cels. VIII. 22**), war doch auch damals schon die quarta septimanae (der Mittwoch) regelmäßiger Fasttag (**in Levit. Hom. X. 2: habemus quartam et sextam, septimanae dies, quibus solenniter jejunamus**), und dasselbe finden wir um 300 n. Chr. in einem Fragment des Bischofs Petrus I. (Bischof in Alexandrien 300 – 311) aus seiner Schrift über das Passa; der Mittwoch ist auch bei ihm ein besonders hervortretender Tag der Festwoche, eine neue Hineinbildung der Beziehungen der Urwoche in die letztere, neu, weil sie noch örtliche, weder gesetzliche noch allgemein kirchlich anerkannte Observanz war, wie die Ausdrücke des Petrus zeigen. *οὐκ ἐγκαλέσει τις ἡμῖν παρατηρουμένοις τετράδα καὶ παρασκευήν, ἐν αἷς καὶ νηστεύειν ἡμῖν κατὰ παράδοσιν εὐλόγως προστέτακται· τὴν μὲν τετράδα, διὰ τὸ γενόμενον συμβούλιον ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων ἐπὶ τῇ προδοσίᾳ τοῦ Κυρίου, τὴν δὲ παρασκευὴν διὰ τὸ πεπονθέναι αὐτὸν ὑπὲρ ἡμῶν· τὴν γὰρ κυριακὴν χαρμοσύνης ἡμέραν ἄγομεν διὰ τὸν ἀναστάντα ἐν αὐτῇ, ἐν ᾗ οὐδὲ γόνατα κλίνειν παρειλήφαμεν.* **Routh. R. S. III.** S. 343. Wenn hier auch zunächst bloß von dem Wochencyclus die Rede ist, so ist es doch die Urwoche, deren Beziehungen sich auch in diesem mehr und mehr abgebildet haben, und aus dem Zusammenhang, in welchem dieses Fragment in der Schrift über das Passa stand, läßt sich vermuthen, daß auch der *τετράς* der dem gleichen Muster, sogar noch strenger, nachgebildeten Passafestwoche dieselbe Auszeichnung gegeben worden sei; wie denn die Wechselwirkung der Wochenfeier und der Passa-Jahresfeier eine sehr natürliche ist, und nach und nach in beide, bald in diese, bald in jene, zuerst je ein Zug der Normalwoche eingebildet worden sein muß. Wie neben dem Freitag der Mittwoch, so tritt auch neben beiden weiter in dem Fragment des Dionysius das *σάββατον μέγα* als der Tag hervor, an welchem der Demiurg im Schooß der Erde lag. Dieses *σάββατον*, in der Urwoche bedeutungsvoll, wurde bereits um 200 in der römischen Kirche, was übrigens Tert. nicht zusagt (**de jejun. 14.**),

auch im Wochencyclus bei anhaltendem Fasten mit dieser *ταπείνωσις* zugebracht. **Quamquam vos** (die römische Kirche wird in der ganzen Schrift hauptsächlich angeredet) **etiam sabbatum (sc. jejunio dicatis) siquando continuatis (sc. jejunium)**, während der Sabbat doch nie, außer in der Passazeit, gefastet, mit Fasten zugebracht werden sollte, sagt Tertullian. Wahrscheinlich ging diese Sitte aus der Passafestwoche nach und nach in den Wochencyclus über, Hand in Hand damit, daß man dem jüdischen Volk und seinem Cult immer mehr entfremdet wurde. In der Passafestwoche aber bildete jener große Sabbat einen neuen Berührungspunkt mit der Urwoche; als der solenne Schluß der Todesfeier kommt er um die Mitte des dritten Jahrhunderts vor.

Von dem Kaiser Philippus (**Arabs.** 244 – 249) wird (Euseb. **VI**, 34) erzählt, daß er, ein Christ, *ἐν ἡμέρᾳ τῆς ὑστάτης τοῦ πάσχα παννυχίδος* an den öffentlichen Gebeten der christlichen Gemeinde habe Antheil nehmen wollen. Diese *παννυχίς* kann nichts Anderes sein, als die solenne Vigilie, mit welcher der letzte Tag der Todesfeier, der Passasamstag, unter Fasten, Nachtwachen und Gebet geschlossen und damit bis an den Ostermorgen fortgefahren wurde. Doch wurde das Fasten bis an den Ostermorgen nicht überall gleich beobachtet. „Einige Brüder, sagst Du, schreibt Dionysius an Basilides, behaupten, man müsse das Fasten der Passawoche abbrechen gegen die Zeit des Hahnenschreis (am Ostersonntag Morgen), einige aber, man müsse es thun vom Abend an (am Abend des *μέγα σάββατον*). Die Brüder in Rom nämlich, sagen sie, fasten bis zum Hahnenschrei, von den Brüdern hier zu Lande (Basilides war Bischof in der Pentapolis in Cyrene) sagtest Du, sie endigen ihr Passafasten früher." Die römische Kirche also war es hauptsächlich, welche auch den großen Sabbat der Urwoche in ihrem Nachbild, der jährlichen Festwoche, markirte und das Ende des Passafastens, im Gegensatz zu den Orientalen, am spätesten eintreten ließ. So bestimmt dort sich die Gefühle der Apostel am Auferstehungstag von ihren Empfindungen in der Todeswoche unterschieden, so genau war man jetzt bemüht, die Grenze zwischen der Trauerfeier und der Freude des Auferstehungstags zu ziehen, was offenbar die vollkommene Herrschaft des betreffenden Ritus voraussetzt, dessen genaueste Ausbildung sie bis auf die Spitze hinaus ist. Man verlangte es zu wissen: *κατὰ ποίαν ὥραν ἢ καὶ ποῖον ἡμιώριον ἢ ὥρας τέταρτον ἄρχεσθαι προσήκει τῆς ἐπὶ τῇ τοῦ Κυρίου ἡμῶν ἐκ νεκρῶν ἀναστάσει χαρᾶς.* Und woher nimmt Dionysius seine Entscheidung hierüber? Aus der Geschichte der

Normalwoche. Zugestanden ist von Allen, daß mit dem Moment, da der Herr auferstand, auch die Festfreude ihren Anfang nehmen muß. Aber der Augenblick der Auferstehung ist in den Evangelien nicht genau bestimmt. Sind auch ihre Zeitbestimmungen, wenn man Alles haarscharf nimmt, in etwas verschieden, in der Hauptsache treffen sie doch zusammen. Matthäus gibt als die Zeit der Auferstehung das *ὀψὲ σαββάτων* an, worunter nach dem Zusatz *τῇ ἐπιφωσκ. εἰς μίαν σαββάτων* die tiefe Nacht zu verstehen ist; nach Johannes ist der Herr *πρωΐ*, da es noch dunkel war, nach Lukas *ὄρθρου βαθέως* am Sonntag, nach Markus *λίαν πρωΐ* zur Zeit des Sonnenaufgangs schon auferstanden. Alle setzen somit die Auferstehung in die Zeit zwischen Mitternacht und die Morgendämmerung. Dieselbe Zeit und Stunde, um welche in der Urwoche die Auferstehung erfolgt ist, soll daher nach Dionysius auch in der Festwoche die Grenzscheide zwischen der Todesfeier und ihrem Fasten und zwischen der Auferstehungsfeier sammt ihrer Festfreude sein. Doch erhellt aus seinen Worten, daß diese genaueren Bestimmungen über die Festwoche noch im Werden, noch verschieden, noch nicht allgemeine Praxis, viel weniger canonisches Gesetz waren; die strengere Praxis herrschte in der römischen Kirche, die laxere in Nordafrika. Die Norm aber für die Festwoche ist allenthalben die Urwoche, aufgefaßt aus dem persönlichen Gesichtspunkt der Urapostel, mit überwiegender Dignität der *Κυριακῇ*, und eine genauere Nachbildung derselben das Bildungsprincip der occidentalen Feier. Deutlich tritt das Bewußtsein jener persönlichen Anschauungsweise in den apostolischen Constitutionen hervor, welche in ihrer jetzigen Gestalt wohl ein Produkt des vierten Jahrhunderts sein mögen.[1] Auch ihnen ist die Festwoche eine Wochenfeier des Leidens Jesu, ihr Gipfel der Freitag der Passionswoche, der Tag der Kreuzigung. Die *ἡμέραι τοῦ πάσχα* sind ihnen V, 17 eine *μνεία παθήματος* Christi, und als solche *ἡμέραι πένθους ἀλλ᾽ οὐχ ἑορτῆς*, aus sechs Tagen bestehend, von Montag bis Samstag, an welchen nur Wasser und Brod mit Salz und Gemüse genossen, und die zwei letzten Tage, Freitag

[1] Die apostolischen Constitutionen haben einen schon sehr entwickelten Festcult, nicht nur das Quadragesimalfasten vor der großen Woche, V, 13, sondern auch die Octave des Osterfestes, V, 19, (eine weitere Entwicklung der in der *κυριακῇ* liegenden Bedeutung von der Jahresfeier des Passa aus), das Himmelfahrtsfest neben der Pentekoste, V, 19, das Erscheinungs- und Christfest, V, 13, die ausführliche Beschreibung der Ostervigilie, V, 19, und im Wochencyclus auch den Mittwoch neben dem Freitag als regelmäßigen Fasttag, während Samstag und Sonntag, den Ostersamstag ausgenommen, nicht gefastet werden soll. V, 20. V, 15.

und Samstag, oder doch der letztere, mit Vigilie ganz *μέχρι ἀλεκτοροφωνίας νυκτὸς*, wem's physisch möglich, gefastet werden soll (nach Marc. 2, 20. V, 18. 19), und zwar, weil auch für die Apostel diese Zeit eine Fast- und Trauerzeit gewesen, V, 19. *ὡς καὶ ἡμεῖς ἐνηστεύσαμεν ἐν τῷ ἀναληφθῆναι αὐτὸν ἀφ᾽ ἡμῶν, μέχρι ἑσπέρας;* bei Anbruch des Sonntagmorgens soll mit der Festcommunion die Festfreude über die Auferstehung beginnen, V, 19. Neben dem Freitag und Samstag der großen Woche tritt auch hier die *τετρὰς* hervor mit ihrer Beziehung auf die *προδοσία*, V, 15. und erst am siebenten Tag, der *κυριακὴ*, soll abgefastet werden, V, 15. Eigenthümlich und gleichfalls später ist ihre Chronologie der Leidenswoche, welche am Donnerstag den Herrn mit seinen Jüngern Passa, vermuthlich das jüdische (V, 14 *καὶ τῇ πέμπτῃ φαγόντες παρ᾽ αὐτῷ τὸ πάσχα*) halten läßt; eine der römischen Observanz noch des dritten Jahrhunderts, wie aus Hippolytus Fragmenten erhellt, und selbst noch dem **Chronicon Paschale** im siebenten Jahrhundert fremde Annahme.

Hatte so die große Festwoche sich nach innen in demselben Geist fortgestaltet und immer mehr Beziehungen von der Urwoche angenommen, so wurde sie nun auch nach außen durch das Quadragesimalfasten in ihrer ganzen Dignität als ein christliches Hauptjahresfest ausgezeichnet. Schon bei Irenäus (Euseb. V, 24) in seinem Brief an Victor bemerken wir die ersten Ansätze hiezu. „In der Passazeit, sagt Irenäus, fasten Einige zwei Tage, Andere mehrere," und das nach dem Zusammenhang in der occidentalen Kirche selbst; somit war in jener Zeit im Occident noch nicht einmal die große Woche durchgängig mit ihren sechs Fasttagen eingeführt; „Einige aber, fährt Irenäus fort, fasten vierzig Tage," — der Anfang des Quadragesimalfastens, – eine Zahl, wahrscheinlich als das Maß des bedeutungsvollen Fastens Christi, der Versuchungsgeschichte und somit einem Vorgang des Herrn selbst entnommen.[1] Unter dem Namen der *τεσσαρακοστὴ* verstand man aber bald sechs Fastwochen, während deren man, wie es scheint, nur am Sonntag aussetzte, wie dies nach Sokrates **H. E. V**, 22 in Illyrikum, ganz Hellas, Alexandrien, nach Sozom. **H. E. VII**, 19 noch weiter in Libyen, Aegypten und Palästina im Gebrauch war; bald sieben Fastwochen, den Sonntag und Samstag abgerechnet[2] (Sokrat. V, 22), wie dies

[1] Ebenso berichtet Origines Hom. X. in Levit. c. 2 „Habemus quadragesimae dies jejuniis consecratos."

[2] Auch nach den apost. Constit. V, 13 sollte in der *τεσσαρακοστὴ* Samstag und Sonntag nicht gefastet werden.

nach Sozom. a. a. O. in Constantinopel und seiner Umgebung und Phönicien der Fall war; bald drei Wochen ohne Unterbrechung, jedoch den Sabbat und Sonntag abgerechnet, wie dies in Rom üblich war (Sokr. a. a. O.), bald sechs Wochen, je unterbrochen durch eine dazwischen liegende gemeine Woche, also zusammen drei, in diesem Fall, wie es scheint, gleichfalls Sabbat und Sonntag abgerechnet (Sozom. a. a. O.), in beiden letzteren Fällen im Ganzen eine gleiche Zeit von fünfzehn Tagen. Hiebei ist das Fasten der großen Woche nicht mitgerechnet, das nicht als Vorfeier, sondern als eigentliche Todesfeier zu betrachten ist.

Wie hier die Todesfestwoche nach vorn eine Art Vorhalle vor sich hat, so wurde ihr nicht nur später in der Festoctave am Sonntag nach dem Osterfest, sondern in der ganzen vierzigtägigen Zeit bis zur Himmelfahrt, in der fünfzigtägigen bis zur Pentekoste eine Art von froher Nachfeier angeschlossen. „Nimm, sagt **Tert. de Idolol. c. 14**, die Nationalfeste der Heiden (**nationum**) zusammen und flicht sie in Eine Reihe. **Pentecosten implere non poterunt**, sie werden den Freudentagen der Pentekoste an Zahl nicht gleichkommen." Daß er das so versteht, erhellt aus **de Coron. mil. c. 3, die dominico jejunium nefas ducimus vel geniculis adorare. Eadem Immunitate a die Paschae in Pentecosten usque gaudemus.** Von der Osteroctave aber reden die **Apost. Const. V, 19:** *μετὰ δὲ ὀκτὼ ἡμέρας ἔστω ὑμῖν πάλιν ἑορτὴ τιμία, αὐτὴ ἡ ὀγδόη*, der Tag der Erscheinung Jesu vor Thomas im Kreis der Zwölfe. In Beidem stellt sich auf's neue eine Fortentwicklung der Passafeier dar, sofern im letztern die große *κυριακὴ* einen Nachhall, im erstern, der Quadragesima, die nun zur Festwoche entwickelte Todesfeier ein ihrer Wichtigkeit angemessenes Portal erhielt, und so auch durch ihre Umgebung der Zusammenhang der Urwoche mit den übrigen Momenten der Erscheinung Jesu im Cult darzustellen gesucht wurde.

3) Der Jahrescanon.

Stellt sich in dieser Entwicklung der Festwoche als das Bildungsprincip die Idee der Urwoche dar, und das Streben, sie möglichst getreu in der Festwoche zu copiren, so liegt dasselbe Princip auch dem zweiten Fortschritt des abendländischen Passaritus im dritten Jahrhundert zu Grund, der Fixirung ihrer Stellung im Jahr. Derselbe Grundsatz, der schon in Hippolytus Ostertafel befolgt ist, das Passa stets nach der Tag- und Nachtgleiche zu halten, wird nun der allgemeine Canon, welchen die abendländischen Kirchenlehrer aussprechen, und die

herrschende Passafrage der Zeit, vor welcher, da sie zwischen den Katholikern einen weit auffallenderen Unterschied in der Passafeier und weit stärkere Inconvenienzen veranlassen mußte, die Differenz über die Wochentage der Feier in den Hintergrund tritt. Es ist bereits bemerkt worden, daß auch im Occident die Stellung der Passafeier im Jahr sich nach der *ιδ´* im Allgemeinen richten mußte; auch die Occidentalen mußten dieses thun, wollten sie anders ihrem Grundsatz einer möglichst treuen Copie der Urwoche getreu bleiben. Allein die *ιδ´* selbst konnte verschieden berechnet werden. War der Jahresanfang nicht genau bestimmt, so konnte ein früherer oder späterer Vollmond des Frühjahrs willkürlich als der *ιδ´*-Vollmond angesehen werden, die *ιδ´* also nicht nur zwischen den Wochentagen, sondern auch zwischen zwei Frühlingsmonaten hin und her schwanken. Knüpfte nun ein Theil an einen frühern Vollmond seine Feier, der andere an den folgenden, so entstand zwischen dieser doppelten Feier eine Kluft von achtundzwanzig Tagen, und es mußte eintreten, was Constantin in seinem Schreiben an die Bischöfe als einen Mißstand rügt: *κατὰ τὰς αὐτὰς ἡμέρας ἑτέρους μὲν ταῖς νηστείαις σχολάζειν, ἑτέρους δὲ συμπόσια συντελεῖν, καὶ μετὰ τὰς τοῦ πάσχα ἡμέρας ἄλλους μὲν ἐν ἑορταῖς καὶ ἀνέσεσιν ἐξετάζεσθαι, ἄλλους δὲ ταῖς ὡρισμέναις ἐκδεδόσθαι νηστείαις.*“ Unter den *αἱ αὐταὶ ἡμέραι* können nach dem Folgenden wohl nur die *ἡμέραι τοῦ πάσχα* verstanden werden. Trifft auch die Passawoche beider Theile zusammen, so feiern die Einen dieselben Passatage, den Todestag und seine Folgetage bis zum Ostersonntag, mit Fasten, während die Andern sie fröhlich begehen; dies brachte die Differenz von 190 mit sich. Nach den Tagen des Passa aber ergebt der Theil, der sie gefeiert hat, sich in Freude, während der andere dem festgesetzten Fasten noch obliegt.

Dieser Uebelstand trat dann ein, wenn die gedoppelte Feier um einen ganzen Monat auseinander lag; denn alsdann fiel das Vorfasten der Einen auf das Nochnichtfasten der Andern, und das Abfasten, die Freudenfeier jener in den fünfzig Tagen nach Ostern auf die Quadragesimalfasten und in die Trauerwoche der Andern. Neben dieser auffallenden Verschiedenheit unter den Katholikern selbst, die ihnen besonders von ihrer jüdischen Umgebung zum Vorwurf gemacht wurde (**Euseb. Vit. Const. III, 18.**) mußte aber ein solches Schwanken der *ιδ´* noch einen andern Uebelstand mit sich bringen, den: daß auf Ein wahres, astronomisch richtiges Jahr zwei Passafeste, auf das nächste keine christliche Passafeier fiel. Wird nämlich die Frühlingstag und

Nachtgleiche als der in der Schöpferordnung Gottes vorgezeichnete richtige Jahresanfang betrachtet, so konnte es geschehen, daß in Einem Jahr der Vollmond nach derselben, im andern folgenden der vor derselben als Norm der Passafeier betrachtet werde. In diesem Fall fielen zwischen zwei Tag- und Nachtgleichen des Frühjahrs, also in den Zeitraum Eines Jahrs, zwei Passafeste, und in denselben Zeitraum, wenn die nächste Feier nicht auf's Neue vor dem Frühlingsäquinoctium gehalten wurde, im kommenden Jahr, wenn man sie aber wirklich wieder so hielt, in irgend einem der folgenden Jahre keines. Auch auf diese Inconvenienz macht Constantin in seinem Schreiben **Eus. Vit. Const. III**, 18 aufmerksam: *δεύτερον γὰρ (πάσχα) τῷ ἐνὶ ἐνιαυτῷ οὐκ ἄν ποτε ποιεῖν ἀνεξόμεθα.* Gleichwohl war unter den Katholikern hierüber noch keine allgemein anerkannte Observanz. Im Occident zwar wurde, wie die Ostertafeln des Hippolytus zeigen, bereits zu Anfang des dritten Jahrhunderts die Regel festgehalten: die *ιδ'* solle nicht vor den achtzehnten März fallen, den ohne Zweifel damals als Aequinoctialpunkt angesehenen Tag; im Orient aber, berichtet Sokrates (**Hist. Eccl. V**, 22), folgten einige von denen, die sonst dem römischen Ritus angehörten (vermuthlich also in **Osroene Euseb. H. E. V**, 23), dennoch in diesem Punkt dem Kalender der späteren Juden, der die *ιδ'* öfters auch vor das Frühlingsäquinoctium fallen ließ, und waren der Meinung, man müsse dies thun, auch wenn diese Rechnungsweise nicht richtig sei. Allgemein sprechen sich nun die occidentalischen Kirchenlehrer, besonders die Alexandriner, gegen diese schwankende Berechnung der *ιδ'* und für die Regel aus: als Ostervollmond könne nur ein solcher Vollmondstag angenommen werden, der nach der *ἰσημερία ἐαρινή* einfalle.

a) Der Jahrescanon nach Anatolius.

Außer Dionysius von Alexandrien, der in seinen Festbriefen besonders von der Passafeier handelte, und in einem derselben an Dometius und Didymus die Regel aufstellte: *ὅτι μὴ ἄλλοτε ἢ μετὰ τὴν ἐαρινὴν ἰσημερίαν προσήκοι τὴν τοῦ πάσχα ἑορτὴν ἐπιτελεῖν*, **Euseb. H. E. VII**, 20;[1] spricht sich

[1] Der Bericht des Euseb. a. a. O. lautet wörtlich so: *ὅ γε μὴν Διονύσιος πρὸς ταῖς δηλωθείσαις ἐπιστολαῖς αὐτοῦ, ἔτι καὶ τὰς φερομένας ἑορταστικὰς τοτηνικαῦτα συντάττει, πανηγυρικωτέρους ἐν αὐταῖς περὶ τῆς τοῦ πάσχα ἑορτῆς ἀνακινῶν λόγους. Τούτων τὴν μὲν Φλαυΐῳ προσφωνεῖ· τὴν δὲ Δομετίῳ καὶ Διδύμῳ· ἐν ᾗ καὶ κανόνα ἐκτίθεται ὀκταετηρίδος, ὅτι μὴ ἄλλοτε ἢ μετὰ τὴν ἐαρινὴν ἰσημερίαν προσήκοι τὴν τοῦ πάσχα ἑορτὴν ἐπιτελεῖν παριστάμενος.*

für diesen Jahrescanon besonders Anatolius, gleichfalls ein Alexandriner, aus, der Philosophie und mathematischen Wissenschaften kundig, Bischof in Syrisch-Laodicea, in dem von Euseb. VII, 32 aufbewahrten längern Fragment über die Passafeier. Die Worte des Fragments folgen nach dem Strothischen Text.

Anatolius, berichtet Euseb. a. a. O., hat nicht sehr viele Schriften ausgearbeitet; doch sind so viele auf uns gekommen, daß man daraus seine Einsicht und Gelehrsamkeit hinreichend ersehen kann. In diesen stellt er besonders die Meinung über das Passa fest. Davon dürfte es nothwendig sein, hier Folgendes beizubringen:

Ἐκ τῶν περὶ τοῦ πάσχα Ἀνατολίου Κανόνων.

Ἔχει τοίνυν ἐν τῷ πρώτῳ ἔτει τὴν νουμηνίαν τοῦ πρώτου μηνὸς, ἥτις ἁπάσης ἐστὶν ἀρχὴ τῆς ἐννεακαιδεκαετηρίδος, τῆς κατ' Αἰγυπτίους μὲν φαμενὼθ ἕκτῃ καὶ εἰκάδι, κατὰ δὲ τοὺς Μακεδόνων μῆνας, Δύστρου δευτέρᾳ καὶ εἰκάδι· ὡς δ' ἂν εἴποιεν Ῥωμαῖοι, πρὸ ἕνδεκα Καλανδῶν Ἀπριλλίων· εὑρίσκεται δὲ ὁ ἥλιος ἐν τῇ προκειμένῃ φαμενὼθ ἕκτῃ καὶ εἰκάδι οὐ μόνον ἐπιβὰς τοῦ πρώτου τμήματος, ἀλλ' ἤδη καὶ τετάρτην ἡμέραν ἐν αὐτῷ διαπορευόμενος· τοῦτο δὲ τὸ τμῆμα, πρῶτον δωδεκατημόριον καὶ ἰσημερινὸν, καὶ μηνῶν ἀρχὴν καὶ κεφαλὴν τοῦ κύκλου, καὶ ἄφεσιν τοῦ τῶν πλανητῶν δρόμου καλεῖν εἰώθασι· τὸ δὲ πρὸ τούτου, μηνῶν ἔσχατον καὶ τμῆμα δωδέκατον, καὶ τελευταῖον δωδεκατημόριον, καὶ τέλος τῆς τῶν πλανητῶν περιόδου· διὸ καὶ τοὺς ἐν αὐτῷ τιθεμένους τὸν πρῶτον μῆνα, καὶ τὴν τεσσαρεσκαιδεκάτην τοῦ πάσχα κατ' αὐτὴν λαμβάνοντας οὐ μικρῶς, οὐδ' ὡς ἔτυχεν ἁμαρτάνειν φαμέν. ἔστι δ' οὐχ ἡμέτερος οὗτος ὁ λόγος, Ἰουδαίοις δ' ἐγινώσκετο τοῖς πάλαι καὶ πρὸ Χριστοῦ· ἐφυλάττετό τε πρὸς αὐτῶν μάλιστα· μαθεῖν δ' ἔστιν, ἐκ τῶν ὑπὸ Φίλωνος, Ἰωσήπου, Μουσαίου λεγομένων· καὶ οὐ μόνων τούτων, ἀλλὰ καὶ τῶν ἔτι παλαιοτέρων ἀμφοτέρων Ἀγαθοβούλων τῶν ἐπίκλην διδασκάλων, Ἀριστοβούλου τοῦ πάνυ, ὃς ἐν τοῖς ἑβδομήκοντα κατειλεγμένος τοῖς τὰς ἱερὰς καὶ θείας Ἑβραίων ἑρμηνεύσασι γραφὰς Πτολεμαίῳ τῷ Φιλαδέλφῳ καὶ τῷ τούτου πατρὶ, καὶ βίβλους ἐξηγητικὰς τοῦ Μωϋσέως νόμου τοῖς αὐτοῖς

προσεφώνησε βασιλεῦσιν. οὗτοι, τὰ ζητούμενα κατὰ τὴν ἔξοδον ἐπιλύοντες, φασὶ δεῖν τὰ διαβατήρια θύειν ἐπίσης ἅπαντας μετὰ ἰσημερίαν ἐαρινὴν, μεσοῦντος τοῦ πρώτου μηνός· τοῦτο δ' εὑρίσκεσθαι, τὸ πρῶτον τμῆμα τοῦ ἡλιακοῦ ἤ, ὥς τινες αὐτῶν ὠνόμασαν, ζωοφόρου κύκλου διεξιόντος ἡλίου. ὁ δ' Ἀριστόβουλος προστίθησιν, ὡς εἴη ἐξανάγκης τῇ τῶν διαβατηρίων ἑορτῇ μὴ μόνον τὸν ἥλιον τὸ ἰσημερινὸν διαπορεύεσθαι τμῆμα, καὶ τὴν σελήνην δέ· τῶν γὰρ ἰσημερινῶν τμημάτων ὄντων δύο, τοῦ μὲν ἐαρινοῦ, τοῦ δὲ μετοπωρινοῦ, καὶ διαμετρούντων ἄλληλα, δοθείσης τε τῆς τῶν διαβατηρίων ἡμέρας τῇ τεσσαρεσκαιδεκάτῃ τοῦ μηνὸς μεθ' ἑσπέραν, ἐστήξεται μὲν ἡ σελήνη τὴν ἐναντίαν καὶ διάμετρον τῷ ἡλίῳ στάσιν· ὥσπερ οὖν ἔξεστιν ἐν ταῖς πανσελήνοις ὁρᾷν· ἔσονται δὲ, ὁ μὲν, κατὰ τὸ ἐαρινὸν ἰσημερινὸν, ὁ ἥλιος, τμῆμα, ἡ δὲ ἐξανάγκης κατὰ τὸ μετοπωρινὸν ἰσημερινὸν, ἡ σελήνη· οἶδα πλεῖστα καὶ ἄλλα πρὸς αὐτῶν λεγόμενα, τοῦτο μὲν πιθανὰ, τοῦτο δὲ κατὰ τὰς κυριακὰς ἀποδείξεις προϊόντα· δι' ὧν παριστάνειν πειρῶνται τὴν τοῦ πάσχα καὶ τῶν ἀζύμων ἑορτὴν δεῖν πάντως μετ' ἰσημερίαν ἄγεσθαι· παρίημι δὲ τὰς τοιαύτας τῶν ἀποδείξεων ὕλας, ἀπαιτῶν,[1] *ὧν περιῄρηται μὲν τὸ ἐπὶ τοῦ Μωϋσέως νόμῳ κάλυμμα· ἀνακεκαλυμμένῳ δὲ τῷ προσώπῳ λοιπὸν ἤδη Χριστὸν καὶ τὰ Χριστοῦ ἀεὶ κατοπτρίζεσθαι μαθήματά τε καὶ παθήματα· τοῦ δὲ τὸν πρῶτον παρ' Ἑβραίοις μῆνα περὶ ἰσημερίαν εἶναι, παραστατικὰ καὶ τὰ ἐν τῷ Ἐνὼχ μαθήματα.*

Auch in diesem Bruchstück ist die Hauptfrage des Jahrhunderts, hinsichtlich der Passafeier, besprochen, und zwar auf eine Weise, welche für die ganze Einsicht in die Motive der abendländischen Feier von Bedeutung ist. Anatolius hat eine cyclische Berechnung des Ostervollmonds versucht, nach einem neunzehnjährigen Cyclus.

„Der Neumond (zugleich Anfang) des ersten Monats vom ersten Jahr der ersten *ἐννεακαιδεκαετηρίς* (Ideler Chronol. II,

[1] al. *ἀπὸ τῶν.* Sinn: „ich lasse alles specifisch jüdische Beweismaterial, das die jüdischen Gelehrten beibringen, weg, und wähle aus ihrem Vorrath nur solches aus (treibe es von ihnen wie eine Schuld ein), dem die Decke Mosis ringsum abgenommen ist."

S. 227, setzt dieses erste Jahr = 277 n. Chr., das zweite Regierungsjahr des Kaiser Probus), sagt Anatolius, sei der 22. März (der erste März = fünfte Phamenoth), an welchem Tage die Sonne in das erste Zeichen (τμῆμα = Abschnitt) des Thierkreises (in den Widder) nicht nur bereits eingetreten sei, sondern schon den vierten Tag in demselben laufe. Dieses Zeichen, von den zwölf Abschnitten des Thierkreises der erste, heiße der **Aequinoctialis**, der Kopf des Kreises, der Anfang des Jahres, der Ausgangspunkt des Planetenlaufs. Das ihm vorangehende Zeichen des Thierkreises (die Fische) sei der Schluß des Jahres, der zwölfte Abschnitt des Kreises, das Ende des Planetenlaufs. Wer daher in dieses letzte Zeichen den Jahresanfang, den ersten Monat verlege und hiernach die ιδ′ des Passafestes bestimme, der begehe einen großen Fehler." So weit ist die Stelle eine vollkommene Bestätigung sowohl davon: daß die Frage über die Jahresstellung der ιδ′ jetzt im Gesichtskreis steht, während die über die Stellung der Passafeier in der Woche, ihre Untrennbarkeit als Todesfeier von dem Tage der ιδ′ selbst, jetzt fast ganz unter den Horizont getreten ist, als ein Beweis dafür: daß der occidentale Ritus sich für die Eingrenzung der ιδ′ auf die Zeit nach dem Frühlingsäquinoctium entschieden hat.

Warum aber entschied sich der Occident für diese Berechnung? Weil sie die obengerügte Inconvenienz in Betreff des zweimaligen Passafestes in Einem Jahr nicht mit sich brachte? Allerdings war dies ein im vierten Jahrhundert besonders accentuirter Grund. Allein er beruht darauf, daß man das Frühlingsäquinoctium für den wahren, von Gott geordneten Anfang des Jahres nimmt; diese Annahme selbst aber begründet schon für sich die vorliegende Berechnungsweise der ιδ′, auch abgesehen von jener Neben-Consequenz, vollständig, und ist daher die im dritten Jahrhundert zunächst hervorgehobene Motivirung des occidentalen Jahrescanons. Das Passa soll am vierzehnten des ersten Jahresmonats gehalten werden, dieser aber beginnt nach der göttlichen Ordnung mit dem ersten Neumond, der auf die Tag- und Nachtgleiche des Frühlings folgt. Diese bildet den göttlich geordneten Jahresanfang, „weil um ihre Zeit auch die ersten Lebensregungen zu Erzeugung der zum Leben unentbehrlichen Früchte in der Natur eintreten," setzen wir aus **Philo de Moyse III. ed Mangey II**, p. 169, hinzu.

Zugleich tritt aber hier ein anderer Grund dieses Jahrescanons auf: die Zurückweisung auf die Berechnungsweise,

nach welcher die alten Juden zu den Zeiten Christi und vorher schon das Passa hielten. „Es ist das, fährt Anatolius fort, nicht bloß unsere Ansicht, *Ἰουδαίοις ἐγινώσκετο τοῖς πάλαι καὶ πρὸ Χριστοῦ.* Die alten Juden schon, sogar vor Christus, erkannten die Nothwendigkeit dieser Berechnungsart und richteten sich nach ihr. Aus den Aussprüchen eines Philo, Josephus, Musäus ist das zu ersehen, ja auch aus denen der noch Aelteren, der beiden Agathobule, die Lehrer genannt, namentlich jenes Aristobulos, der, Einer von den **LXX**, welche dem Ptolomäus Philadelphos und seinem Vater die heiligen und göttlichen Schriften der Ebräer verdollmetscht haben, denselben Königen auch Erklärungen des mosaischen Gesetzes gewidmet hat. Bei Beantwortung der Fragen über den Auszug (aus Egypten) sagen diese: man müsse das Passa gleichmäßig und allgemein opfern nach der Frühlingstag- und Nachtgleiche, in der Mitte des ersten Monats; es sei dies die Zeit, wenn die Sonne das erste Zeichen des Thierkreises (*κύκλος ἡλιακός*, von Anderen *ζωοφόρος* genannt, da an den Lauf der Sonne durch diesen Kreis sich die Lebensbewegungen in der Natur knüpfen) durchlaufe. Aristobulos aber setzt hinzu: Am Passafest müsse nothwendig nicht nur die Sonne im Zeichen der Tag- und Nachtgleiche stehen, sondern auch der Mond, denn, weil es zwei Zeichen der Tag- und Nachtgleiche (im Thierkreis) gibt, eines für die im Frühjahr, das andere für die im Herbst, beide einander entgegengesetzt, der Passatag aber auf die *ιδ´* (den Vollmondstag im Monat) fallen soll, auf den Abend dieses Tags, so muß an demselben der Mond eine der Sonne am Himmel entgegengesetzte Stellung einnehmen (mit der Sonne in Opposition stehen), wie dies bei jedem Vollmond der Fall ist. Demnach muß am Passatag, da an ihm die Sonne im Zeichen der Tag- und Nachtgleiche des Frühjahrs steht, der Mond (als in Opposition mit der Sonne an demselben Tag befindlich) nothwendig gleichfalls in dem (dem ersten diametral entgegengesetzten) Zeichen der Tag- und Nachtgleiche des Herbstes stehen. Es sind mir, fährt Anatolius fort, noch sehr viele andere Erörterungen dieser Männer bekannt, die sowohl an sich annehmlich, als in ihrem Verlauf den christlichen Beweisführungen gemäß sind, durch welche sie es zu begründen suchen, daß das Fest des Passa und der *ἄζυμα* durchaus nach der *ἰσημερία* gefeiert werden müsse. Ich lasse aber nur solche Beweismittel von ihnen zu, denen die Decke über dem mosaischen Gesetz ringsum abgenommen ist. Mit aufgedecktem Angesicht vielmehr müssen wir hinfort allezeit Christum,

sein Wissen, wie sein Leiden, betrachten. Daß aber der erste Monat bei den Ebräern auf die Zeit um die Tag- und Nachtgleiche falle, beweisen auch die *μαθήματα* in dem Buch Henoch" (c. 71. f. ed. Gfrörer). — Man sieht hier klar, es ist der ältere jüdische Kalender, nach welchem zur Zeit Jesu, seiner Apostel, und noch vor dieser das Passa berechnet wurde, auf den Anatolius zurückgeht und seinen Jahrescanon gründet, und damit sind wir denn wieder an dem Bildungsprincip des occidentalen Ritus, der Urwoche und ihrer treuen Copie angekommen. Wonach war die *ιδ′* der Urwoche gehalten worden? Offenbar nach jenem ältern jüdischen Festkalender, somit sollte auch die *ιδ′* der Festwoche nach diesem berechnet und hierin zwischen beiden die bekannte Gleichförmigkeit hergestellt werden.[1]

[1] Dieses bildenden Princips der occidentalen Passafeier wurde man sich unter den Katholikern später auch sehr klar bewußt. Möglichst allseitige umfassende Nachbildung der Urwoche erkennt der Verfasser der Homilien auf's Passa Chrys. Opp. ed. Montfauc. T. VIII, Appdx. Homil. VII in Pascha p. 275 ff., als den Charakter der katholischen Passafeier: 1) Bei ihr komme es auf drei Punkte an: auf die *ἰσημερία ἐαρινή*, die *ιδ′ σελήνης* und das *τριήμερον* (*παρασκευή, σάββατον, κυριακή*), auf das Frühlingsäquinoctium, den Vollmondstag und die drei Wochentage, Freitag, Samstag, Sonntag, oder auf den Sonnen-, Mond- und Wochencyclus; 2) die Urwoche sei eine bestimmte Conjunctur dieses dreifachen Cyclus gewesen; in Uebereinstimmung theils mit der *ἀρχαία κατάστασις*, der Reihenfolge der Schöpfungstage, theils mit dem *νόμος*, den Bestimmungen über die mosaische Passafeier. Der Todestag Jesu sei ein Vollmondstag und zwar nach der Frühlingstag- und Nachtgleiche, zugleich ein Freitag gewesen; die Urwoche der Erlösung (*διόρθωσις, ἀνάστασις*) bilde so eine Parallele zu der Urwoche (der *ἀρχαία κατάστασις*) der Schöpfung. Dem Tag der Erschaffung des Menschen correspondire der Tag des Todes Jesu, der Erlösung des Menschen; dem Tag der Ruhe des Schöpfers der der Grabesruhe des Herrn, dem des Lichts und der ersten Bewegung des Geschaffenen der der neuen Arbeit, der *ἀνάστασις*. *οὕτω δὲ καὶ ἰσημερίαν καὶ παρασκευὴν καὶ σάββατον κατὰ τὴν ἀρχαίαν τηρήσας ἐπὶ τῷ πάθει* (*ὁ Χριστὸς*) *ἀκολουθίαν τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων ἐπιδείκνυσι τῆς ἀναστάσεως τὸ φῶς* p. 280; so dann ebenso in Uebereinstimmung mit der gesetzlichen Passafeier des A. Ts., an welche der Herr sich mit seinem Leiden angeschlossen, um die Erfüllung und Abrogation des Typus in seiner Person deutlich vor Augen zu legen. Das Passalamm mußte an der *ιδ′* gegen Abend (Schlußabend) geschlachtet werden, daher Christus, das Passalamm (p. 281) sich zu derselben Zeit, um 3 Uhr, und an dem typischen Tage, habe schlachten lassen. *καὶ ὥραν τῆς σφαγῆς ἐπιτηρεῖ ὁ σωτὴρ ἐν ᾗ καὶ οἱ σοφοὶ τῶν Ἑβραίων ἐκέλευον τὸ πρόβατον θύεσθαι* (p. 281) — *ἐν ταύτῃ οὖν τῇ ὥρᾳ τῆς σφαγῆς τοῦ προβάτου ὁ σωτὴρ ἀποδοὺς τὸ πνεῦμα καὶ τὴν ἀντιπαραγωγὴν τοῦ αἵματος αὐτοῦ ἀπεδείξατο.* — 3) Von diesem *πρωτότυπον πάσχα τοῦ σωτῆρος*, der vollständigen Conjunctur jener drei Momente, solle nun die jährliche Passafeierwoche ein möglichst vollkommenes Abbild sein. *ἐν ὅλαις γὰρ ταῖς προθεσμίαις ταῖς τοῦ Χριστοῦ παθόντος ἀνάγκη καὶ ἡμᾶς ποιεῖν ὡσαύτως τὸ πάσχα, ὅση δύναμις, καὶ εἴ τι ἂν τούτων λείπῃ, σώζει κινδυνωδῶς ἡ εἰκὼν* (p. 283). Daher müsse das christl. Passa stets nach dem Frühlingsäquinoctium, zur Vollmondszeit und immer so gehalten werden, daß Ostern auf den Sonntag, die Grabesruhe auf einen Samstag, das Gedächtniß des Todes auf einen Freitag falle."

b) Der Jahrescanon nach Petrus Alex. I.

Ganz dasselbe ist aus den Fragmenten des alexandrinischen Bischofs Petrus I. († 311) zu entnehmen, welche in der Passachronik erhalten sind, und von welchen die beiden ersten hier ihre Stelle finden mögen.

Der Passachronist (Band I. der Dindorf'schen Ausgabe, S. 3 f.) leitet dieses Fragment mit den Worten ein: „Daß aber das israelitische Volk nicht nur bis zum Leiden des Herrn, sondern bis zur Zerstörung Jerusalems unter dem römischen Kaiser Vespasian das Passafest nach einer richtigen Stellung (Berechnung) der ιδ' des ersten Mondmonats gefeiert hat, das bestätigen auch die Gott-erleuchteten Hirten und Lehrer der Kirche, von welchen wir einige Zeugnisse, unter vielen, beibringen wollen. So läßt sich Petrus, der Bischof der Alexandriner Gemeinde, in dem *λόγος περὶ τοῦ πάσχα, ὃν Τρικεντίῳ τινὶ γράφει*, (eine Schrift, die auch der große Athanasius, der Erzbischof derselben Gemeinde, in seinem Schreiben an den Bischof Epiphanius erwähnt) in folgenden Worten vernehmen:

Fragment a.

Πέτρου ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας καὶ Μάρτυρος, ὅτι ἀπλανῶς ἔταξαν οἱ Ἑβραῖοι τὴν ιδ' τοῦ ά μηνὸς τῆς σελήνης ἕως τῆς ἁλώσεως τῶν Ἱεροσολύμων.

Ὡς . . . . μέγα ἔλεος τοῦ Θεοῦ ἐν . . . παν . . ., . .[1] *εὐχαριστοῦμεν αὐτῷ, καὶ ὅτι τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας κατέπεμψεν ἡμῖν, ὁδηγήσας ἡμᾶς εἰς τὴν ἀλήθειαν πᾶσαν· διὰ γὰρ τοῦτο καὶ ὁ νενομοθετημένος μὴν τῶν νέων, ἀρχὴ μηνῶν καὶ πρῶτος ἐν τοῖς μησὶ τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐγνωρίσθη ἡμῖν, καὶ ὑπὸ τῶν παλαιῶν συγγραφέων τῶν πρὸ τῆς ἁλώσεως τῆς Ἱερουσαλὴμ καὶ ὑπὸ τῶν νέων τῶν μετὰ τὴν ἅλωσιν ἐδείχθη ἀρθεῖσαν ἔχειν εἰλικρινεστάτην καὶ καταφανεστάτην, διὰ τὸ μάλιστα ἔσθ' ὅτε μὲν τὰ νέα ἔν τισι τόποις προλαμβάνειν, ἔσθ' ὅτε*

Nach jenen drei Momenten werden sofort auch die differirenden Gestalten der häretischen Passafeier dargestellt; auf's Neue ein Beweis, daß es sich bei denselben nur um den Termin, nicht um eine judaisirende Art und Bedeutung der Feier handelte. Die Q.Dec., heißt es, haben nur die zwei ersten, die Novatianer und Montanisten, alle drei Momente combinirt, aber jene das dritte, diese das zweite Moment irrig bestimmt p. 276.

[1] Die Stelle ist mank; der Sinn: wie Gottes Erbarmen in allen Stücken gegen uns [illegible] gewesen ist, [illegible] danken wir ihm auch dafür, daß [illegible] Wir geben den Text nach Dindorf. Suppl. *ἐγένετο — ἡμῖν — πανταχῶς, ὄντω —.*

δὲ ὑστερεῖν τῷ (al. τὸ) ποτὲ πρώϊμα ποτὲ ὄψιμα γενέσθαι, ὥσπερ οὖν καὶ κατ' αὐτὴν τὴν ἀρχὴν τῆς πρὸ τοῦ πάσχα νομοθεσίας ἐγίνετο, καθὼς γέγραπται, „ὁ δὲ πυρὸς καὶ ἡ ὄλυρα οὐκ ἐπλήγη· ὄψιμα γὰρ ἦν (Exod. IX, 32)· ὅθεν καλῶς νενομοθέτηται ἀπὸ τῆς ἐαρινῆς ἰσημερίας, εἰς ὁποίαν δ' ἂν ἑβδομάδα ἐμπέσῃ ἡ τεσσαρισκαιδεκαταία τοῦ πρώτου μηνὸς, ἐν αὐτῇ ἐπιτελεῖν τὸ πάσχα μετὰ τοῦ καὶ ἐγκώμια πρεπωδέστατα καὶ ἁρμοστικώτατα εἰς τοῦτο παρειληφέναι· „πρῶτος γὰρ, φησὶν (der Herr), οὗτος μὴν ὑμῖν ..... καὶ ἀρχὴ μηνῶν ἐν τοῖς μησὶν τοῦ ἐνιαυτοῦ" (Exod. XII, 2) γέγραπται, ὅτε ὁ μὲν ἥλιος ἐν θέρει γενόμενος τὰ φῶτα πλείονα καὶ λαμπρότερα ἀποδίδωσιν, ἡ δὲ ἡμέρα ἐπεκτεινομένη μεγεθύνεται, τῆς νυκτὸς ὑποστελλομένης καὶ μειουμένης, τὰ δὲ νέα σπέρματα ἐπανθήσαντα διακαθαίρεται εἰς τοὺς ἅλωνας συγκομιζόμενα, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ πάντα τὰ ἀκρόδρυα βλαστάνει καὶ ἐπανθεῖ ἐπιχωρησ... ἐπαγόμενα[1]· εὐθέως γοῦν ἐπικαταλαμβάνονται ἐν παραλλαγῇ διαφόρων καὶ ποικίλων καρπῶν, ὡς καὶ σταφυλὴν ποτε εὑρίσκεσθαι κατ' αὐτὸν τὸν καιρὸν, καθὼς καὶ ὁ νομοθέτης φησὶ, „καὶ αἱ ἡμέραι ἔαρος, πρόδρομοι σταφυλῆς (Num. XIII, 20), ἡνίκα ἀπέστειλεν τοὺς κατασκοπεύσοντας τὴν γῆν, ἤνεγκαν τὸν μέγαν βότρυν ἐν ἀναφορεῦσι καὶ ἀπὸ τῶν ῥοῶν καὶ ἀπὸ τῶν συκῶν. Τότε γὰρ, ὥς φασι, καὶ ὁ κτιστὴς καὶ δημιουργὸς τῶν ἁπάντων θεὸς ἡμῶν αἰώνιος τὰ πάντα συνεστήσατο, εἰς ἅπερ κατέλεξεν·" βλαστησάτω ἡ γῆ βοτάνην χόρτου· σπεῖρον σπέρμα κατὰ γένος καὶ καθ' ὁμοιότητα καὶ ξύλον κάρπιμον ποιοῦν καρπὸν, οὗ τὸ σπέρμα αὐτοῦ κατὰ γένος ἐπὶ τῆς γῆς· καὶ ἐπήνεγκεν, ὅτι „καὶ ἐγένετο οὕτως καὶ μάλα καλῶς καὶ δικαίως" (Gen. I, 11 f.)· ἐξέφανε τὸν παρ' Ἑβραίοις νομοθετηθέντα πρῶτον μῆνα, ὃν ἔγνωμεν πεφυλαγμένον παρὰ Ἰουδαίοις μέχρι τῆς ἁλώσεως Ἱερουσαλὴμ, διὰ τὸ μάλιστα Ἑβραίοις οὕτω παραδεδωκέναι, μετὰ δὲ τὴν ἅλωσιν λεληρημένον κατά τινα καὶ ἐν τούτῳ πώρωσιν· ὅνπερ ἡμεῖς ἐνθέσμως καὶ εἰλικρινῶς ἐπιτηροῦντες παρελάβομεν· καὶ ἐν τούτῳ κατὰ . . . . ῥητὸν, λέγων

[1] Vielleicht: ἐπίχρωσιν ἐπαγόμενα, Farbung gewinnend (durch den Blüthenschmuck).

. . . . . . διζομένην[1] εἰς εὔσημον ἡμέραν τῆς ἁγίας ἑορτῆς ἡμῶν, ἥνπερ ἡ ἐκλογὴ ἐπέτυχεν, οἱ δὲ λοιποὶ ἐπωρώθησαν, καθὼς εἶπεν ἡ γραφή (Rom. XI, 7).

Fragment b.

Nach Anderem fährt Petrus (in seiner Passaschrift) fort:

Καὶ ταῦτα γάρ φησι (sc. *ὁ κύριος*), „*πάντα ποιήσουσιν εἰς ὑμᾶς, ὅτι οὐκ ἔγνωσαν τὸν πέμψαντά με*“ (Joh. 15, 21)· *εἰ δὲ καὶ τὸν πέμψαντα καὶ τὸν πεμφθέντα ἠγνόησαν, οὐκ ἔστιν ἀμφιβάλλειν ὅτι καὶ τῆς νομοθεσίας τοῦ πάσχα τὴν ἀγνωσίαν ἔσχοσαν, ὡς μὴ μόνον τῆς κατ᾽ ἐκλογὴν τοποθεσίας ἐκπεσεῖν, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀρχῆς τῶν μηνῶν τοῦ πρώτου ἐν τοῖς μησὶ τοῦ ἐνιαυτοῦ, οὗ τὴν τεσσαρισκαιδεκαταίαν οἱ πάλαι εἰλικρινῶς ἐπιτηροῦντες μετὰ τὴν ἰσημερίαν ἔθυον τὸ πάσχα κατὰ τὴν θείαν παραγγελίαν· οἱ γὰρ νῦν πρὸ ἰσημερίας αὐτὸ ποιοῦσι πάνυ ἀμελῶς καὶ κατεσφαλμένως ἀγνοοῦντες, ὥσπερ οὖν καὶ ἐπ᾽ ἔτος ἐποίησαν.*

Man sieht auf den ersten Blick: auch in diesen beiden Fragmenten handelt es sich nicht um die Wochen-, sondern um die Jahresfrage, wie um den Gegensatz der ältern und der neuern jüdischen Berechnung der *ιδ′*. Dem aufgestellten Canon gemäß soll der erste Vollmond nach der *ἰσημερία ἐαρινὴ* der christliche Ostervollmond sein. Um was es aber dem Fragmentisten besonders zu thun ist — es soll der Beweis geführt werden: daß dieser auch der ächte, im mosaischen Gesetz verordnete Passatermin sei. Der Monat, dessen Vollmond der nächste nach dem Aequinoctium ist, sei der *νενομοθετημένος μὴν τῶν νέων*, die *ἀρχὴ μηνῶν* der (*μὴν*) *πρῶτος ἐν τοῖς μησὶ τοῦ ἐνιαυτοῦ*, Exod. XII. 2, an dessen vierzehntem Tag das Passa geschlachtet werden sollte, v. 6; *καλῶς*, heißt es, *νενομοθέτηται ἀπὸ τῆς ἐαρινῆς ἰσημερίας, εἰς ὁποίαν δ᾽ ἂν ἑβδομάδα ἐμπέσῃ ἡ τεσσαρισκαιδεκαταία τοῦ πρώτου μηνός, ἐν αὐτῇ ἐπιτελεῖν τὸ πάσχα* (gleichviel ob die *ιδ′* in der ersten Woche oder in der zweiten, dritten, vierten nach der *ἰσημερία* eintrete. Letzteres war der Fall, wenn am Tag vor der *ἰσημερία* Vollmond gewesen war; Ersteres, wenn der Vollmond z. B. gleich am ersten Tage nach dem Aequinoctium eintrat). Das sei der ächte Passamonat des mosaischen Gesetzes,

[1] Der Sinn ist ungefähr: auch hierin ging das Wahre auf unser christliches Fest über, nach dem Schriftworte ꝛc.

ihm habe der Gesetzgeber die passendsten Lobsprüche ertheilt, nämlich die Exod. XII, 2 enthaltenen; es sei dies auch nach Num. XIII, 17 f., bes. v. 23, derjenige Monat, in welchem die Sonne, in die Erntezeit eingetreten, mehr und helleres Licht gebe, der Tag sich strecke und zu=, die Nacht sich zurückziehe und abnehme, die neuaufgesproßten Körner gereinigt und in die Tennen geführt werden, die Fruchtbäume treiben und ausschlagen, in Kurzem ihre Gestalt ändern und mit allen möglichen Früchten behangen dastehen, so daß um diese Jahreszeit zuweilen sogar schon eine Weintraube zu finden sei, wie dies bei den Kundschaftern der Fall gewesen; es sei dies die Zeit, in welcher, wie behauptet werde, der Schöpfer all jenes organische Leben schuf, auf das sein Befehl, Gen. I, 11, sich beziehe, und darauf bezeugte, es sei so recht und gut. Damit habe der Weltschöpfer selbst Aufschluß gegeben über den bei den Ebräern gesetzlich bestimmten ersten Jahresmonat (nämlich über seine Stellung im Jahr), und es sei eine Erkenntniß, welche man dem Geist Gottes verdanke, daß die Kirche diesen Monat erkannt habe, da bei dem unbestimmten und lokalen Wechsel der Erntezeit eine solche klare Grenzbestimmung nöthig gewesen." So hatte also die mosaische Bestimmung der *ιδ'* auch für die Occidentalen noch Bedeutung, sie war ihnen die Norm, wonach sie ihren Festmonat bestimmten. Warum? Weil sie einen firen Termin bot. Den hätten sie ja aber auch ohne den *νόμος* an dem Frühlingsäquinoctium gehabt; sie müssen also noch von einem andern Grund geleitet worden sein, hier auf die Bestimmungen des *νόμος* einen Werth zu legen, und dieser liegt ohne Zweifel in der von ihnen streng festgehaltenen Identität ihrer Jahresfeier mit der Normalwoche. Die letztere stützte sich durchaus und wesentlich auf die *ιδ'* der Juden. Wonach war die *ιδ'* der Normalwoche gefeiert worden? Nach dem *νόμος*, nach dem mosaischen Festkalender. Welche Regeln stellte nun dieser auf? Sie mußten auch für die christliche Festwoche normativ sein. Sehr gelegen kam den Kirchenlehrern daher die in dem *νόμος* enthaltene Anknüpfung des Passaritus, und damit des mosaischen Jahresanfangs an das Sonnenjahr (mittelst der Darbringung der Erstlinge am sechzehnten Nisan), an die *ἰσημερία ἐαρινή*, — aus zwei Gründen: einmal, weil sie einen sichern Anhaltspunkt bot, sodann weil sie die Identität ihrer *ιδ'*-Berechnung mit der der christlichen Urwoche bewies. Darum legt der Fragmentist ein Gewicht darauf: die Juden zur Zeit Jesu und der Apostel, wie die vor denselben, haben die *ιδ'* richtig berechnet, weil ihre Berechnung diejenige war, die der christlichen

Normalwoche zu Grund lag. Darum behauptet er auf's Bestimmteste, die neueren Juden, deren Kalender jenen Canon nicht beobachtete, dürfen nicht zur Norm genommen werden, weil sie nicht mehr den der Urwoche zu Grund liegenden Kalender haben, weil seit der Zerstörung des Nationalheiligthums eine Aenderung des jüdischen Kalenders eingetreten sei, nach welcher die Juden, zum Gericht für ihren Ungehorsam gegen die Wahrheit, nicht nur ihren äußerlichen theokratischen Mittelpunkt, sondern auch die richtige Festrechnung verloren haben. „Wir, sagt er, haben den wahren Anfangsmonat ὃν ἔγνωμεν πεφυλαγμένον παρὰ Ἰουδαίοις μέχρι τῆς ἁλώσεως Ἱερουσαλήμ." Wir, die ἐκλογή, haben das wahre Passafest und seinen richtigen Termin, das ungläubige Israel hat den richtigen Anfangs- und Passamonat nicht mehr, dessen ὡς die alten Israeliten εἰλικρινῶς ἐπιτηροῦντες μετὰ τὴν ἰσημερίαν, ἔθυον τὸ πάσχα nach dem göttlichen Befehl. οἱ γὰρ νῦν πρὸ ἰσημερίας αὐτὸ ποιοῦσι, πάνυ ἀμελῶς καὶ κατεσφαλμένως ἀγνοῦντες, wie sie es bis auf's (laufende) Jahr so gehalten haben. Der Ostercalcul der Urwoche kann nach der Voraussetzung des Fragmentisten unmöglich ein unrichtiger gewesen sein; ist es ja doch derselbe, nach welchem die Väter des A. Bundes, ja die heiligen Apostel und der Herr selbst öfters ihr Passa gehalten haben, derselbe, auf welchen jenes göttlich geordnete Zusammentreffen des Typus und der Erfüllung am Opfertage des Lamms in der Urwoche sich gründet. Dies ist deutlich in einigen weiteren Fragmenten derselben Schrift Petrus des Märtyrers ausgesprochen. Tricentius, an welchen die Schrift gerichtet ist, hatte behauptet, auch die alten Juden haben nie den wahren Passakalender gehabt. Darauf antwortet Petrus in den nachfolgenden drei Fragmenten:

Fragment c.

Ὅπερ, ὡς ὁρᾷς, καὶ ἐν τούτῳ φαίνει (attisch statt: φαίνῃ) τὰ μεγάλα ψευδηγορῶν οὐ μόνον κατὰ ἀνθρώπων ἀλλὰ καὶ κατὰ τοῦ Θεοῦ· πρῶτον μὲν, ἐπεὶ οὐδέπω εἰς τοῦτο ἐπλανῶντο Ἰουδαῖοι, ἡνίκα συνῆσαν αὐτοῖς οἱ ἀπ᾽ ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται, πολλῷ δὲ μᾶλλον οὐδὲ ἀπ᾽ ἀρχῆς πρὸ τῆς Χριστοῦ παρουσίας· οὐδὲ γὰρ διὰ τὴν νομοθεσίαν τοῦ πάσχα λέγει αὐτοὺς ὁ Θεὸς ἀεὶ πλανωμένους τῇ καρδίᾳ, ὥσπερ σὺ ἔγραψας, (so hatte Tricentius Psalm 95, 11 gedeutet) ἀλλὰ διά τε τὴν ἄλλην πᾶσαν παρακοὴν καὶ διὰ τὰ πονηρὰ καὶ ἀηδῆ

αὐτῶν ἔργα, ἅτε δὴ ὁρῶν αὐτοὺς ἐν εἰδωλολατρείαις καὶ πορνείαις ἀναστρεφομένους.

Fragment d.

Kurz nachher:

Ὥστε καὶ ἐν τούτῳ πολὺ καὶ πάνυ γε πολὺ, ἐπεὶ καθύπνωσας, διέγειρον σεαυτὸν τοῖς τοῦ ἐκκλησιαστοῦ βουκέντροις, μεμνημένος μάλιστα τοῦ λέγοντος, „ὀλίσθημα ἀπὸ ἐδάφους μᾶλλον ἢ ἀπὸ γλώσσης“ (Sirach 20, 18). Καὶ γὰρ, ὡς πάλιν ὁρᾷς, ἐπὶ τοὺς καθηγησαμένους αὐτῶν φθάνει τὸ ἐπενεχθὲν ὑπὸ σοῦ ἔγκλημα καὶ ἔστιν ὑφορᾶσθαι τὸν παρακολουθοῦντα μέγαν κίνδυνον, ἅτε δὴ ἀκουόντων ἡμῶν, ὅτι ὁ βάλλων λίθον εἰς ὕψος ἐπὶ κεφαλὴν αὐτοῦ βάλλει· εὐχερὴς δὲ μᾶλλον καὶ πᾶς ὅστις τολμᾷ ἐν τούτῳ καὶ Μωϋσέα, τὸν τηλικοῦτον θεράποντα τοῦ θεοῦ, αἰτιᾶσθαι ἢ τὸν διαδεξάμενον αὐτὸν Ἰησοῦν τὸν τοῦ Ναυῆ ἢ τοὺς καθεξῆς τοὺς εὖ παρηκολουθηκότας αὐτῶν καὶ ἄρξαντας, λέγω δὴ τοὺς κριτὰς καὶ τοὺς φαινομένους βασιλέας ἢ καὶ τοὺς πνευματοφόρους προφήτας, καὶ ἔτι τοὺς γενομένους ἐν αὐτοῖς ἀμέμπτους ἀρχιερέας, οἷς εἰ καὶ μὴ . . σιν ἑπόμενοι (wenn sie, die Israeliten, jenen Männern auch nicht in allen Stücken nachfolgten) ἀλλ' οὖν γε ἐν τῇ τοῦ πάσχα εὐκαιριμωτάτῃ (rechtzeitigen) παραφυλακῇ συνεφώνουν, ὡς ἐν ταῖς ἄλλαις αὐτῶν ἑορταῖς.

Fragment e.

Hierauf folgt nach Anderem:

Ὥστε ἐπὶ τὸ ἀκινδυνότερον μᾶλλον καὶ εὐφημότερον ἐχρῆν καταδραμεῖν καὶ μὴ ῥιψοκινδύνως καὶ δυσφήμως γράφειν, ὅτι ἀπ' ἀρχῆς καὶ ἀεὶ φαίνονται περὶ τὸ πάσχα πλανώμενοι. Ὅπερ οὐκ ἔχεις δεῖξαι, ὅπως μὲν [illegible] τοῖς νῦν κατὰ πολλὴν πλάνην τῆς τε νομοθεσίας τοῦ πάσχα καὶ τῶν ἄλλων ἐπιτυγχάνουσι· φαίνονται γὰρ οἱ πάλαι μετὰ ἐαρινὴν ἰσημερίαν αὐτὸ ποιοῦντες· ὅπερ δύνασαι γνῶναι ἐντυχὼν συγγράμμασιν ἀρχαίοις, οἷς μάλιστα ἐνεγράφοντο οἱ παρ' Ἑβραίοις σοφοί.

Warum wird in diesen Fragmenten so darauf gedrungen, daß die alten Juden den wahren Passamonat gehabt? Weil ihre Berechnung der ιδ' die des Moses

und aller alttestamentlichen Gottesmänner nicht nur, sondern auch diejenige ist, welcher die Apostel selbst gefolgt sind, auch in ihrer (bereits christlichen) Passafeier nach dem Tod des Herrn, weil sie somit auch der Ostercalcul der Urwoche ist; die Alexandriner hatten besonders Gelegenheit, zu erfahren, daß diese festere Zeitbestimmung wirklich auch die Rechnungsweise der älteren alexandrinischen Juden war.

War nun im occidentalen Ritus, wie aus dem Bisherigen erhellt, zu Anfang des vierten und schon im Lauf des dritten Jahrhunderts allgemein anerkannt, daß die Passafeier stets nach dem Frühlingsäquinoctium gehalten werden müsse, so blieb zunächst die weitere Frage übrig: auf welchen Tag dieses selbst falle. Hierüber finden wir noch einiges Schwanken. Wir haben bereits gesehen, daß von Hippolytus, welchem die ιδ΄ im sechsten und vierzehnten Jahr des sechzehnjährigen Cyclus auf den 18. März fällt, dieser Tag, als der Tag des aequinoctium vernum. angenommen worden sein müsse. Bei Anatolius, dem am 22. März die Sonne schon den vierten Tag im ersten Zeichen des Thierkreises steht, scheint es der 18. März gleichfalls gewesen zu sein. Nach dem julianischen Kalender ist es der 25., nach dem nicänischen Concil der 21., nach den apost. Constitutionen der 22. März (der 22. **Dystrus V, 17**). Wenn nun bei genauer Einhaltung jener beiden Canons, des Wochen- und Jahrescanons, für die Passafeier dennoch immer noch ein Spielraum von einem Monat übrig blieb, zwischen dem sie sich in den verschiedenen Jahren hin- und herbewegen konnte, so wurde bald im Occident das Bedürfniß gefühlt, um eine gleichmäßige Feier möglich zu machen, auf den Grund jener Grundsätze, förmliche Kalender des Ostervollmonds und der Ostersonntage, und da man bemerkte, daß nach einer gewissen Reihe von Jahren der Ostervollmond wieder auf denselben Monatstag falle, cyclische Kalender zu entwerfen, welche mit der Passafeier früherer Jahrzehnde und Jahrhunderte selbst der alttestamentlichen Geschichte zusammentreffen und für künftige Jahrhunderte die Vorberechnung sein sollten. Auch dieses formelle Hülfsmittel ist in Hippolytus Schrift über das Passa präformirt. Seine Ostertafeln gründen sich auf sechzehnjährige Cyclen. Bei genauer Durchsicht derselben stellt sich jedoch bald heraus, daß schon am Schluß der ersten acht Jahre die ιδ΄ in der zweiten Hälfte der *ἑκκαιδεκαετηρίς* auf dieselben Monatstage, der Reihe nach, fällt, wie in der ersten, und so lesen wir denn bei Dionysius, dem Alexandriner (**Eus. VII. 20**), daß

er eine cyclische Berechnung der ιδ´ nach einer ὀκταετηρίς gefertigt habe, während Anatolius nach Euseb. VII. 32 eine ἐννεακαιδεκαετηρίς seiner cyclischen Berechnung zu Grund legt. Die nicänische Synode billigte den spätern, mit 285, dem ersten Regierungsjahr Diocletian's, beginnenden neunzehnjährigen Cyclus, ohne ihn zum Gesetz zu machen (Ideler II. S. 232), eine neue formelle Vollendung des occidentalen Ritus.

Nach dem Bisherigen stellt sich die occidentale Passafeier am Schluß des dritten Jahrhunderts als ein formell und materiell stetig fortentwickelter Ritus dar, fortgebaut ganz auf der Grundlage und unter den leitenden Gesichtspunkten und Anschauungen der Urapostel. Aus ihnen haben sich auch die beiden nun im Occident festgestellten Grundsätze über den Termin der Feier herausgebildet, der Wochencanon, nach welchem Ostern stets an der κυριακὴ, und zwar an dem nächsten der ιδ´ folgenden Sonntag, wenn aber die ιδ´ selbst auf den (Samstag oder) Sonntag fällt, an der zweitnächsten κυριακὴ gehalten werden soll, und der Jahrescanon, nach welchem stets der erste Vollmond nach dem Frühlingsäquinoctium die ιδ´ der Passafeier sein soll; alle diese Punkte, die Auffassung des Auferstehungstags, als der ausschließlichen frohen ἑορτὴ, die Hochhaltung der κυριακὴ, als des von dem Herrn selbst für sein Auferstehen wie für seine darauf folgenden Offenbarungen gewählten Tags, seine Untrennbarkeit von dem Osterfest, die Auffassung der Todesfeier als einer reinen Trauerfeier, welche zu einer solennen Festwoche entwickelt wird — diese dem abendländischen Ritus noch im vierten Jahrhundert zu Grund liegenden Hauptpunkte sind nichts als der mit immer bestimmterem Bewußtsein ausgesprochene Inhalt der urapostolischen Observanz und eine neue Gewähr für die Richtigkeit der oben entwickelten Auffassung derselben.

II. Orientale Passafeier.

Und wer steht dieser starken, in sich geschlossenen Phalanx der Katholiker des Occidents und ihrem consequent ausgebildeten Ritus auch im dritten und im Anfang des vierten Jahrhunderts noch gegenüber? Nicht eine judaistische, sondern eine orthodoxe katholische Gegenkirche mit dem alten, mit einem gleichfalls durch eine ansehnliche Tradition gestützten, aber in sich gespaltenen, unbequemen und weiterer Entwicklung unfähigen Ritus.

Wir fanden am Schluß des zweiten Jahrhunderts

in den Laodiceern und in Blastus eine von den kleinasiatischen und römischen Katholikern gemeinschaftlich bekämpfte judaistische Partei von Anhängern der ιδ. Ihr Schicksal im dritten Jahrhundert ist bald entschieden. Schon am Anfang desselben ist sie dem Erlöschen nahe, zum Beweis, daß sie unter den Katholikern wenig Anknüpfungspunkte, nirgends Sympathie fand. Dies ist die Partei, welche schon um 220 in Hippolytus Ketzerverzeichniß steht, während die Katholiker Kleinasiens nicht nur von Hippolytus Lehrer Irenäus als ἐκκλησίαι θεοῦ den Römern gegenüber um 190 hochgestellt werden, sondern auch noch im vierten Jahrhundert als Katholiker auf der nicänischen Synode erscheinen. Licht hierüber gibt die Schilderung des Eusebius über die der nicänischen Verständigung vorangehende διαφωνία τῆς σωτηρίου ἑορτῆς (des Paschafestes), wobei namentlich die kleinasiatische Kirche, auf deren Anschluß an die gemeinsame Observanz des Occidents es besonders abgesehen war, als einer der divergirenden Theile zu betrachten ist. „Es bestand aber, sagt Eusebius (Vita Const. III. 5), neben den arianischen Streitigkeiten noch ein anderes früheres unerträgliches Uebel, das seit langer Zeit (die Kirche) belästigte, die Verschiedenheit in der Feier des Erlösungsfestes, da nämlich die Einen behaupteten: man müsse der jüdischen Sitte folgen, die Andern: man müsse die in der Jahreszeit gegebene genaue Zeitbestimmung einhalten, und sich nicht an den Irrthum solcher Leute anschließen, welche der Heilsgnade entfremdet sind. In diesem Punkt war nun seit langen Zeiten das christliche Volk allenthalben unter sich verschieden, die göttlichen Bestimmungen waren vernachläßigt gewesen, bei einer und derselben Feste brachte das Abweichen in der Jahreszeit weite Distanzen zwischen die Feiernden; während die einen sich in Festen und Entbehrungen übten, gaben sich andere der Erholung hin; und kein Mensch war im Stand, das Uebel zu heilen, ἰσοστασίου τῆς ἔριδος τοῖς διεστῶσιν ὑπαρχούσης, da der Streit für keinen Theil entschieden war; nur dem allmächtigen Gott war es leicht, das Uebel zu heilen, und sein Werkzeug war Constantin.“ Wir wissen aus dem Vorigen, der Occident war unter sich eins,[1] hier folgte man allgemein derselben Observanz, und Constantin behauptet in seinem Schreiben an die Bischöfe (III. 18): man habe ihr dort ἐκ πρώτης τοῦ πάθους ἡμέρας, also von jeher, gefolgt. Unter jener διαφωνία kann also nur die Differenz zwischen dem Orient und Occident gemeint sein. Wo ist nun

[1] M. vergl. Sokr. H. E. V, 22.

in der eusebianischen Schilderung die mindeste Spur davon, daß der der römischen Observanz entgegenstehende Theil nicht eine Rom vollkommen ebenbürtige Kirche sei? Die Kirche ist es nach Eusebius, welche jene Differenz als einen Uebelstand in sich trägt, Katholiker sind es, die auf beiden Seiten stehen, Katholiker, welche denselben gemeinsamen Grund des Glaubens theilen und nur in diesem Punkt, in diesem Ritus von einander abweichen. Die *ἔρις* ist nach einem Jahrhunderte noch *ἰσοστάσιος*, der Sieg hat sich noch auf keine Seite vollkommen geneigt; es ist eine orthodoxe kleinasiatische Minorität, die hier der orthodoxen abendländischen Majorität entgegen steht und es immer noch wagen kann, ihr die Spitze zu bieten, wenn auch ihre Polykarpe, ihre Melito's und Apollinarisse vom Schauplatz abgetreten sind, und sie gleich der Reihe römischer und alexandrinischer Kirchenlehrer gegenüber im dritten Jahrhundert vielleicht keine einzige ausgezeichnete Intelligenz aufzuweisen hat. Wiederholt versichert es Epiphanius noch von den Trümmern dieser Anhänger der *ιδ'*, wie sie sich, nachdem die Mehrzahl der Kleinasiaten zum occidentalen Ritus im Anfang des vierten Jahrhunderts übergetreten war, gestalteten, daß sie im Dogma, namentlich in den bis daher aufgestellten Hauptkriterien der Rechtgläubigkeit, in der Trinitätslehre, in der Eschatologie, in der Anerkennung des A. und N. Ts. durchaus orthodox seien, und nur in dem Einen Punkt, dem Haupttermin der christlichen Passafeier, von den Occidentalen abweichen (Haer. 50. § 1); sie machen sich hierin, sagt er, einer unbegreiflichen Inconsequenz schuldig: *καὶ οὗτοι μὲν*, (die Quartodecimaner), *πάντα ἔχουσιν ὡς ἡ Ἐκκλησία· σφάλλονται δὲ ἀπὸ πάντων διὰ τὸ μὴ τῇ ἀκολουθίᾳ καὶ τῇ διδασκαλίᾳ τοῦ θεσμοῦ προσανέχειν, Ἰουδαϊκοῖς ἔτι μύθοις προσανέχοντες καὶ οὔτε τὰ ἴσα αὐτοῖς δογματίζουσιν· οὐ γὰρ ἃ λέγουσιν οἴδασιν, οὐδὲ περὶ τίνων διαβεβαιοῦνται.* Sie sind also im Dogma den Juden entgegengesetzt, nur im *θεσμός*, in der Festordnung hängen sie noch an jüdischen Fabeln, „und doch denken sie, fährt Epiphanius fort, vom Vater, Sohn und h. Geist gleichmäßig und recht, sie nehmen die Propheten, Apostel und Evangelisten an, sie bekennen gleicherweise eine Auferstehung des Fleisches, ein kommendes Gericht und das ewige Leben." Ebenso bezeugt Epiphanius (Haeres. 70. § 2) von den Audianern, den späteren nachnicänischen Anhängern der *ιδ'*, welche sich an den jüdischen Festkalender anschloßen und durch Mißhandlungen der üppig gewordenen Kirche, gegen deren Wohlleben und Pracht sie

freimüthig ascetische Strenge predigten, zum Separatismus getrieben wurden, daß sie durchaus in Leben und Lehre mit der Kirche übereinstimmen, nur in ihrer Meinung vom Ebenbild Gottes und in dem Passatermin, welche sie beide mit Melito theilten, von ihr abweichen. Wenn nun die Anhänger der ιδ' so beharrlich und constant den Charakter der Rechtgläubigkeit bewahren, in den hauptsächlichsten Unterscheidungslehren zwischen der jüdischen und specifisch christlichen Richtung, wie namentlich der Trinitätslehre, durchaus kirchlich sind: so kann man in der That mit jenem Anschluß an die ιδ', der mitten in einem orthodoxen System ganz isolirt dasteht und als Judaismus genommen nicht zu begreifen ist, nur dann einen Sinn verbinden, wenn er wirklich die oben entwickelte Paulinisch-Johanneische Bedeutung hat, in welchem Fall er in diese rechtgläubige Richtung als ein ganz homogenes Glied eintritt. Wenn hienach diese orientalen Gegner der römischen Feier ganz als die Nachkommen jener kleinasiatischen Katholiker des zweiten Jahrhunderts erscheinen, welche die ιδ' hielten, ist auch der Passaritus der Ersteren wenigstens seinem Wesen, seinen Grundbestandtheilen nach die Fortsetzung von der Observanz der Letzteren?

Schon aus Eusebius oben angeführten Worten ist klar: der äußerliche Hauptgegensatz zwischen beiden Theilen war im dritten Jahrhundert, daß, während der katholische Occident fastete, der katholische Orient eine Freudenfeier beging. Das ist es aber gerade, was auch früher um 190 die anstößige Differenz gewesen war. Indeß die Orientalen schon an der ιδ', auf welchen Tag der Woche sie fiel, selbst wenn es ein Montag war, das Passafasten abbrechen und die Freudenzeit antreten, fasteten die Occidentalen die ganze Woche bis Samstag Nacht fort. Das war von einer verschiedenen Auffassung des Ereignisses hergekommen, das die Einen an der ιδ', die Andern in der ganzen hebdomas magna — insbesondere am Freitag derselben — begingen, des Todes Jesu.

Was nun damals noch im Kleinern in Absicht auf die hohe Woche der Fall war, das fand jetzt in größerm Umfang statt, weil inzwischen eine zweite Differenz, die Hauptpassafrage des Jahrhunderts, hinzugetreten war: daß die Occidentalen die ιδ' stets auf die Zeit nach dem Aequinoctium verlegten, während von den Orientalen wenigstens ein Theil diesem Canon nicht folgte, daher die ιδ' nicht selten auch vor

der Frühlingstag- und Nachtgleiche feierte. Hielten nun im letztern Fall die Orientalen ihr Passa sehr früh, so fiel das Passa der Occidentalen erst hinter den nächsten, 28 Tage später eintretenden Vollmond; somit waren jene schon wochenlang in der Freudenzeit zwischen Ostern und der Pentekoste, während diese noch im Quadragesimalfasten sich befanden; und aus den Tessareskaidekatiten, ein Name, der sich auf den Wochencanon bezieht, waren jetzt durch diese neue Differenz Protopaschiten geworden, was sich auf die Abweichung in Betreff des Jahrescanons vorzüglich bezieht. Was ist aber dies anders als eine Fortsetzung jener ursprünglichen Observanz, bei welcher man sich nicht gescheut hatte, bälder als die Occidentalen und vor Ostern den Festjubel zu beginnen und die ιδ΄ zum fixen Tag der Todesfeier zu machen, weil an ihr das typische und das wahrhaftige Passaopfer zusammengefallen war? Eben so wenig scheute man sich nun im Orient, nach den gemachten Erfahrungen, auch die ιδ΄ selbst zuweilen sogar einen Monat früher eintreten zu lassen als der Occident, indem man sich einfach an den eben herrschenden jüdischen Kalender anschloß. Es war dies nur eine consequente Erweiterung des schon vorhandenen Risses, bei welcher die ursprüngliche Differenz zu Grunde liegt, ob sie gleich im Aeußern als die minder auffallendere vor der neuen weit auffallenderen beinahe verschwindet.

Ist somit die orientalische Feier des dritten Jahrhunderts ihrer äußern Gestalt nach nur eine Fortsetzung der frühern, so erscheint sie mit dieser noch immer auch ihrer innern Substanz nach identisch, wie dies selbst noch aus Darstellungen, die die Differenz unter Gesichtspunkten des vierten Jahrhunderts betrachten, zu ersehen ist. Um dies nachzuweisen, ist es jetzt nöthig, die wenigen ältesten Zeugnisse, die wir darüber haben, zusammenzustellen, nämlich die Angaben des Epiphanius über die Tessareskaidekatiten, ein Fragment von Tricentius bei Petrus von Alexandrien und einige von Epiphanius erhaltene Bruchstücke aus der *διάταξις ἀποστολικὴ* der Audianer.

Der Bericht des Epiphanius Haeres. 50, § 1.

Ἀπὸ τούτων τῶν δύο Αἱρέσεων ὁμοῦ ἀλλήλαις μιχθεισῶν κατὰ Φρύγας τε καὶ Κυϊντιλλιανῶν ἤτοι Πρισκιλλιανῶν ἀνέκυψε πάλιν τῷ κόσμῳ ἑτέρα αἵρεσις Τεσσαρεσκαιδεκατιτῶν, οὕτως καλουμένη· καὶ οὗτοι μὲν πάντα ἔχουσιν ὡς ἡ Ἐκκλη-

σία· σφάλλονται δὲ ἀπὸ πάντων διὰ τὸ μὴ τῇ ἀκολουθίᾳ καὶ τῇ διδασκαλίᾳ τοῦ θεσμοῦ προσανέχειν, Ἰουδαϊκοῖς ἔτι μύθοις προσανέχοντες· καὶ οὔτε τὰ ἴσα αὐτοῖς δογματίζουσιν· οὐ γὰρ ἃ λέγουσιν, οἴδασιν, οὐδὲ περὶ τίνων διαβεβαιοῦνται· ἅπαξ γὰρ τοῦ ἔτους μίαν ἡμέραν τοῦ πάσχα οἱ τοιοῦτοι φιλονείκως ἄγουσι· καίτοι γε περὶ πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος καλῶς καὶ ἴσως ἔχοντες· προφήτας δὲ δεχόμενοι καὶ ἀποστόλους καὶ εὐαγγελιστάς· ἀνάστασιν δὲ σαρκὸς ὁμοίως ὁμολογοῦντες, καὶ κρίσιν ἐσομένην, καὶ ζωὴν αἰώνιον· περιέπεσον δὲ ἀστοχήματι καὶ αὐτοὶ ὂν τῷ τυχόντι· δῆθεν κεχρημένοι τῷ ῥητῷ, ᾧ εἶπεν ὁ νόμος· ὅτι ἐπικατάρατος, ὃς οὐ ποιήσει τὸ πάσχα τῇ τεσσαρεσκαιδεκάτῃ ἡμέρᾳ τοῦ μηνός. Ἕτεροι δὲ ἐξ αὐτῶν τὴν αὐτὴν μίαν ἡμέραν ἄγοντες, καὶ τὴν αὐτὴν μίαν ἡμέραν νηστεύοντες καὶ τὰ μυστήρια ἐπιτελοῦντες ἀπὸ τῶν Ἄκτων δῆθεν Πιλάτου αὐχοῦσι τὴν ἀκρίβειαν εὑρηκέναι, ἐν οἷς ἐμφέρεται, τῇ πρὸ ὀκτὼ Καλανδῶν Ἀπριλλίων τὸν Σωτῆρα πεπονθέναι· καὶ ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ βούλονται ἄγειν τὸ πάσχα ὁποίᾳ δ' ἂν ἐμπέσῃ ἡ τεσσαρεσκαιδεκάτη τῆς σελήνης· οἱ δὲ ἐν τῇ Καππαδοκίᾳ τὴν αὐτὴν μίαν ἡμέραν τῶν πρὸ ὀκτὼ Καλανδῶν Ἀπριλλίων ἄγουσι· καὶ ἐν αὐτοῖς δὲ στάσις οὐχ ἡ τυχοῦσα, τῶν μὲν λεγόντων τῇ ιδ' τῆς σελήνης τῇ πρὸ ὀκτὼ Καλανδῶν Ἀπριλλίων· ἔτι δὲ εὕρομεν ἀντίγραφα ἐκ τῶν Πιλάτου, ἐν οἷς σημαίνει πρὸ δεκαπέντε Καλανδῶν Ἀπριλλίων τὸ πάθος γεγενῆσθαι· τἀληθῆ δὲ, ὡς ἐκ πολλῆς ἀκριβείας ἔγνωμεν, ἐν τῇ πρὸ δεκατριῶν Καλανδῶν Ἀπριλλίων τὸν σωτῆρα πεπονθέναι κατειλήφαμεν· τινὲς δὲ τῇ πρὸ δέκα Καλανδῶν Ἀπριλλίων λέγουσιν. Ἐξέπεσον δὲ καὶ οὗτοι τοῦ προκειμένου (Epiph. Opp. ed. Petav. Paris 1622, S. 419 f.).

Das Fragment des Tricentius.

Εἴτε οὖν σφαλλόμενοι Ἰουδαῖοι κατὰ τὸν σεληνιακὸν δρόμον ποτὲ μὲν Φαμενὼθ ἄγουσι τὸ ἑαυτῶν πάσχα, εἴτε κατὰ τὸν ἐμβόλιμον μῆνα κατὰ τριετίαν τῷ Φαρμουθὶ οὐδὲν ἡμῖν διαφέρει· πρόκειται γὰρ ἡμῖν οὐδὲν ἕτερον, ἢ τὴν ἀνάμνησιν τοῦ πάθους αὐτοῦ ποιεῖσθαι, καὶ κατὰ τοῦτον τὸν καιρὸν, ὡς

οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται παραδεδώκασι, πρὶν Αἰγυπτίους πιστεῦσαι· οὐ γὰρ νῦν πρῶτον ἐπιτηροῦντες τὸν σεληνιακὸν δρόμον ἄγουσιν αὐτὸ ἐξ ἀνάγκης δὶς μὲν τῷ φαμενὼθ, ἅπαξ δὲ κατὰ τριετίαν τῷ φαρμουθί· ἀπ' ἀρχῆς γὰρ καὶ πρὸ τῆς Χριστοῦ παρουσίας πάντοτε οὕτω ποιήσαντες φαίνονται· ὅθεν καὶ ἀιτιώμενος αὐτοὺς ὁ Θεὸς διὰ τοῦ προφήτου ἔλεγεν „καὶ εἶπον, ἀεὶ πλανῶνται τῇ καρδίᾳ· ὡς ὤμοσα ἐν τῇ ὀργῇ μου, εἰ εἰσελεύσονται εἰς τὴν κατάπαυσίν μου." Ps. 95, 11. (Chron. Pasch. ed. Dindorf I. S. 7.)

Fragmente aus der „διάταξις τῶν ἀποστόλων."

Ἔχουσι δὲ, sagt Epiphanius, Haeres. 70, § 9, von der nachnicänischen schismatischen Partei der Audianer, καὶ ἄλλα τινὰ (außer ihrer Lehre vom Ebenbild Gottes) δι' ἅπερ μάλιστα ἵστανται περισσότερον τὴν διαίρεσιν ποιησάμενοι τῆς ἐκκλησίας, δι' ἧς καὶ ἄλλους πτύραντες πολλάκις ἀνθέλκουσιν ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας, περιελκύσαντες ἄνδρας τε καὶ γυναῖκας· μετὰ γὰρ Ἰουδαίων βούλονται τὸ πάσχα ἐπιτελεῖν· τουτέστιν ᾧ καιρῷ Ἰουδαῖοι ποιοῦσι τὰ παρ' αὐτοῖς ἄζυμα, τότε αὐτοὶ φιλονεικοῦσι τὸ πάσχα ἄγειν· καὶ δῆθεν, ὅτι οὕτως ἦν ἡ ἐκκλησία φερομένη· (von Constantin an, sagen sie, habt ihr Katholiker aus Ansehen der Person den Brauch der Väter hinsichtlich des Passa verlassen, und den Tag der Feier vertauscht, wie es dem Kaiser passen wollte). § 10 heißt es weiter: ἐις τοῦτο δὲ οἱ αὐτοὶ Ἀυδιανοὶ παραφέρουσι τὴν τῶν ἀποστόλων διάταξιν, οὖσαν μὲν τοῖς πολλοῖς ἐν ἀμφιλέκτῳ, ἀλλ' οὐκ ἀδόκιμον· πᾶσα γὰρ ἐν αὐτῇ κανονικὴ τάξις ἐμφέρεται, καὶ οὐδὲν παρακεχαραγμένον τῆς πίστεως, οὐδὲ τῆς ὁμολογίας, οὐδὲ τῆς ἐκκλησιαστικῆς δοκήσεως καὶ κανόνος καὶ πίστεως· τὸ δὲ ῥητὸν, ἀφ' οὗ λαμβάνοντες περὶ τοῦ πάσχα κακῶς περιερμηνεύουσιν οι προειρημένοι καὶ ἀγνοοῦντες ἄλλως ἀναλαμβάνουσιν· ὁρίζουσι γὰρ ἐν τῇ αὐτῇ διατάξει οἱ ἀπόστολοι.

Fragment a.

„Ὑμεῖς μὴ ψηφίζητε, ἀλλὰ ποιεῖτε ὅταν οἱ ἀδελφοὶ ὑμῶν οἱ ἐκ περιτομῆς, μετ' αὐτῶν ἅμα ποιεῖτε (τὸ πάσχα)."

Hiezu führt Epiphanius § 10. die weiteren Stellen aus der *διάταξις* an:

b.

„*Κἂν τε πλανηθῶσι* (*οἱ ἀδελφοὶ ἐκ περιτ.*) *μηδὲ ὑμῖν μελέτω.*“

c.

„*Τὴν ἀγρυπνίαν* (*δεῖ*) *φέρειν μεσαζόντων τῶν ἀζύμων.*“

d.

Ὅταν ἐκεῖνοι (*Ἰουδαῖοι*) *εὐωχῶνται, ὑμεῖς νηστεύοντες ὑπὲρ αὐτῶν πενθεῖτε, ὅτι ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς ἑορτῆς τὸν Χριστὸν ἐσταύρωσαν· καὶ ὅταν αὐτοὶ πενθῶσι τὰ ἄζυμα ἐσθίοντες ἐν πικρίσιν, ὑμεῖς εὐωχεῖσθε.* § 11.

e.

„*Ὁ κακῶν ἑαυτοῦ τὴν ψυχὴν ἐν κυριακῇ ἐπικατάρατός ἐστι τῷ Θεῷ.*“ § 11. *Τὴν ἑορτὴν τοῦ πάσχα*, sagt Epiphanius § 12 (*παρατηρεῖται ἄγειν ἡ ἐκκλησία*), *τουτέστι* „*τὴν ἑβδομάδα τὴν ὡρισμένην καὶ ἀπ' αὐτῶν τῶν Ἀποστόλων ἐν τῇ διατάξει, ἀπὸ δευτέρας σαββάτων,*“ *ὅπερ ἐστὶν ἀγορασμὸς τοῦ προβάτου.*

1) Die Quartodecimaner des Epiphanius.

Epiphanius hat zwar seine Quartodecimaner in der chronologischgeordneten Reihenfolge seiner Häretiker unmittelbar nach den Montanisten aufgeführt, und leitet sie auch im Eingang ihrer Schilderung aus dem Schluß des zweiten Jahrhunderts ab. Allein seine Darstellung zeigt es deutlich, daß er schon eine förmlich von der Kirche ausgestoßene Sekte, also die nachnicänischen Anhänger der *ιδ´*, vor sich hat, welche, nachdem die kleinasiatische Kirche in Masse sich an den occidentalen Ritus angeschlossen hatte, noch den alten orientalen Brauch, unter mancherlei Modifikationen, zu welchen die Zeit nöthigte, festhielten.

Nach Euseb. **H. E. V**, 23 war am Schluß des zweiten Jahrhunderts ganz Kleinasien (Pontus, noch spät ein eigenes Reich unter besonderen Fürsten, wurde für sich gezählt) auf Seiten der orientalen Observanz. Bei Euseb. **Vit. Const. III**, 19 zählt Constantin unter den Theilen der allgemeinen Kirche, welche den nicänischen Beschluß anerkennen, auch die *Ἀσιανὴ διοίκησις*, die Provinz Asien, auf, und unter den kleinasiatischen Bischöfen, welche zu Nicäa erschienen und an den Ver-

handlungen Theil nahmen — die renitirenden blieben aus — waren nach Eus. V. Const. III, 7 namentlich Bischöfe aus Galatien, Pamphylien, Kappadocien, Asien (wohl besonders das lydische mit Ephesus, der Hauptstadt der Provinz) und Phrygien. Man sieht hieraus, die kleinasiatische Kirche, welche im dritten Jahrhundert ihrem Ritus getreu und mit der römischen Kirche, mit dem christlichen Abendland in fortwährender Spannung blieb, trat im vierten, des Streites müde, wohl auch überzeugt von der an sich untergeordneten Bedeutung dieser Differenz und der Nothwendigkeit der Einigung der Kirche, in der Mehrzahl ihrer Bischöfe zur römischen Praxis über. An diejenigen Bischöfe, welche mehr dem alttraditionellen Ritus des Orients zugethan waren, erließ Constantin sein Schreiben, um auch sie zum Anschluß zu vermögen, ohne daß jedoch bis dahin auf den Nichtanschluß Kirchenstrafen gesetzt worden wären. Erst nachdem das antiochenische Concil 341 gegen Diejenigen, welche wider den nicänischen Beschluß das Passa ferner mit den Juden halten würden (d. h. dem jüdischen Festkalender in der Bestimmung des Termins folgen würden, sagt Epiph. 70, § 9 erklärend), die schwersten Strafen ausgesprochen hatte, wurde es förmliche Ketzerei, am alten Ritus festzuhalten, und jetzt erst entstanden die von der Kirche getrennten Tessareskaidekatiten des Epiphanius, oder wie man sie mit Beziehung auf die Stellung, welche sie der ιδ΄ im Jahr gaben, auch nannte: die Protopaschiten. Man vergl. Mansi Collect. Conc. T. II. S. 1307 und Cod. Canon. eccl. universae. Paris 1590. 8. S. 40. Es wäre in der That eine Absurdität, bei diesen Quartodecimanern des vierten Jahrhunderts haarklein denselben Ritus, ohne alle Modificationen, zu suchen, wie er in den zwei ersten Jahrhunderten gestaltet war; die Zeit ist inzwischen fortgeschritten, neue Weltfragen, neue Gesichtspunkte haben sich aufgethan; auch die Kleinasiaten hatten auf sie eingehen, hatten ihren Ritus darnach modificiren müssen, und von diesen Gestaltungen und Gesichtspunkten der spätern Zeit aus ist dann auch die Differenz zwischen den Quartodecimanern und der nunmehr ihnen gegenüberstehenden ganzen katholischen Kirche von Epiphanius aufgefaßt und dargestellt.

Die Passafeier des Occidents hatte im vierten Jahrhundert zwei Haupttheile: sie war theils Auferstehungs- und Freudenfeier, theils Passions- und Trauerfeier; in letzterer Beziehung hatte sie sich zu einer vollen Festwoche entwickelt, welche durchweg mit Fasten zugebracht wurde. Der Normaltermin aber, nach

welchem die Festwoche gehalten wurde, war der erste Vollmond nach der Tag- und Nachtgleiche des Frühjahrs. Da dieser Vollmond verschieden fiel, so schwankte hienach auch die Festwoche durch die vier ersten Wochen nach dem Aequinoctium hin und her, war also beweglich innerhalb gewisser Grenzen, im Allgemeinen ganz nach der ιδ΄ des altjüdischen Kalenders. Aus der Vergleichung mit dieser spätern Gestalt des abendländischen Ritus heraus stellt Epiphanius die Praxis seiner Quartodecimaner dar. Hat die Kirche eine volle Passawoche, so haben jene μίαν ἡμέραν τοῦ πάσχα ἅπαξ τοῦ ἔτους; bringen die Katholiker ihre ganze Passazeit (Passionswoche) mit Fasten zu, so bringen jene ihren Einen Passatag halb mit Fasten zu, ohne Zweifel bis Nachmittags 3 Uhr, bis zur Stunde des Todes Jesu; in der andern Hälfte des Tages halten sie (mit Abbrechen des Fastens) die Festcommunion. Jener Tag ist ihnen daher theils Trauer-, theils Freudenfest; haben diese eine bewegliche Passafeier und richten sie ihre Passawoche stets nach dem Vollmond, so ist bei jenen die μία ἡμέρα ihrer Passafeier — bei einem Theile derselben unbeweglich, ganz unabhängig von den Schwankungen des Vollmonds — der Tag, auf welchen im Todesjahr Jesu sein Sterben (damals zugleich mit dem Vollmond und dem jüdischen Passaopfer) eingetreten war; bei einem andern Theile derselben soll ihre μία ἡμέρα τοῦ πάσχα doch noch eine ιδ΄ σελήνης (ein Vollmondstag), und zwar die πρὸ ὀκτὼ Καλ. Ἀπριλ. = der Vollmond des 25. März,[1] sein. Man sieht hieraus, daß dieser Bericht vorzugsweise von den herrschenden Gesichtspunkten der spätern Zeit ausgeht, ob die Passafeier Ein Tag bloß oder eine ganze Woche sein, und welche Stellung im Jahre der Passafeier gegeben werden solle? Gleichwohl kann im Allgemeinen auch aus dem Ritus dieser Quartodecimaner noch auf die zwischen ihm und der Observanz des katholischen Kleinasiens im zweiten Jahrhundert in der Mitte liegende Praxis der kleinasiatischen Kirche einigermaßen geschlossen werden. So viel ist jedenfalls aus Epiphanius klar: alle Quartodecimaner stimmten darin überein, daß sie μίαν ἡμέραν τοῦ πάσχα feierten. ἕτεροι δὲ ἐξ αὐτῶν τὴν αὐτὴν μίαν ἡμέραν ἄγοντες,

---

[1] Man weiß hier nicht genau, ob, da der Vollmondstag nicht immer auf den 25. März fällt, damit der nächste Vollmond vor oder nach dem 25. März zu verstehen ist. Das πρὸ an sich entscheidet nicht, da es als römische Bezeichnungsweise zu nehmen ist — ante diem VIII. Cal. Apr.; im ersten Fall wäre es eine Opposition, im zweiten eine Concession gegenüber dem occidentalen Ritus.

berichtet Epiphanius (ebenso: Einen Tag wie Diejenigen, von denen er vorher gesagt hatte, daß sie nur einmal im Jahr Einen Tag das Passa halten), καὶ τὴν αὐτὴν μίαν ἡμέραν νηστεύοντες καὶ τὰ μυστήρια (Abendmahl) ἐπιτελοῦντες, bestimmen nur den Termin dieses Tages anders und fix. Sie stimmten also sämmtlich auch darin überein, daß sie an diesem Tag zuerst, ohne Zweifel bis 3 Uhr Nachmittags, fasteten und dann das frohe Festmahl hielten und die Freudenfeier begannen. Aus dem Zusammenhang erhellt deutlich, es ist hier bei den Tessareskaidekatiten durchaus nur von einem specifisch-christlichen Passafest die Rede; keine Spur weist darauf hin, daß die Art ihrer Feier eine gemischt jüdische gewesen wäre, was Epiphanius gewiß anzuführen nicht unterlassen hätte; der Gegenstand ihrer Passafeier ist derselbe wie bei den früheren Katholikern der orientalen Kirche, das Leiden Christi; denn nach dem Todestag der Urwoche bestimmen auch diese Schismatiker den Termin ihrer Feier. Diesen Todestag suchen sie aus den Gerichtsacten des Pilatus urkundlich zu erheben und bestimmen ihn hienach ohne Rücksicht auf den Mondcyclus als den 25. März, während Andere daneben noch die zweite Rücksicht festhalten: er soll, wie er in der Urwoche zugleich ein Vollmondtag (ιδ´) gewesen war, so auch fortwährend ein Vollmondtag und zwar der des 25. März sein. Der ganze Unterschied zwischen ihnen und den Katholikern kommt daher in Epiphanius Darstellung zurück auf die Dauer der Passionsfeier, ihren ästhetischen Charakter und auf ihren Termin im Jahre. Hinsichtlich dieser drei Punkte aber stellt sich diese Passaobservanz als eine Fortsetzung des kleinasiatischen katholischen Ritus der beiden ersten Jahrhunderte dar. Wie dort der eigenthümliche Gegenstand des Passa der Tod Jesu ist, so auch hier; wie dort diese Heilsthatsache zugleich in ihrer objektiven Bedeutung als ein Ereigniß von den erfreulichsten Folgen dasteht, so ist diese Auffassung auch hier noch erkennbar, indem mit dem Eintritt der Todesstunde das Erlösungswerk vollbracht, der Grundstein des Heils gelegt erscheint, daher an demselben Festtage noch gegen Abend, wohl Nachmittags 3 Uhr (zugleich die gewöhnliche Stunde, in welcher an den Tagen der Stationes das Fasten und Gebet geschlossen wurde), der Festjubel mit der solennen Communion beginnt. Hatten die alten Katholiker Kleinasiens diese Passionsfeier schlechthin an die ιδ´ angeknüpft, auf welchen Tag der Woche diese fallen mochte, und

das wegen der Congruenz des Typus und der Erfüllung in der Urwoche, so findet sich der Rest dieses Ritus auch hier. Das Todesfest ist den Quartodecimanern Ein Tag geblieben, wie es jenen früheren Katholikern Asiens Ein Tag war; das Fasten vorher erscheint bei ihnen nur als eine Einleitungsfeier auf diesen Tag, in dem sie gipfelt. Während der Occident die Urwoche nachbildend zu einer Passawoche, hebdomas magna, fortschritt, bildeten Jene den Urtag des Todes nach und blieben bei der *μία ἡμέρα τοῦ πάθους* stehen; ja, der wahre Sinn der alten Katholiker, den sie mit ihrer Anknüpfung an die *ιδ´* verbanden, drückt sich noch auf eine sprechende Weise in den Modificationen ab, welche der Termin ihrer Todesfeier im dritten Jahrhundert erlitt.

Wenn es den Quartodecimanern bei ihrer Feier um die Einhaltung des authentischen Todestages Christi zu thun war, darum, den jährlichen Termin desselben genau nach seinem Termin in der Urwoche zu bestimmen, so bot ihnen hiefür jener Urtag einen dreifachen chronologischen Haltpunkt. Der Todestag der Urwoche war 1) nach seiner mosaischen Bedeutung ein jüdischer Monats- und Ritustag; 2) nach seiner lunarischen Bedeutung im Zusammenhang damit ein Vollmondtag; 3) nach seiner julianischen Bedeutung ein römischer Monatstag gewesen. War nun der Grund, warum die Asiaten den Tod an der *ιδ´* feiern wollten, die Congruenz des Typus und der Erfüllung gewesen, so mußten die Quartodecimaner, welche daran festhielten, streng darauf sehen, daß ihr Todesfest stets derselbe jüdische Monats- und Ritus- und gleichfalls stets ein Vollmondtag sei. Sie mußten daher dasselbe durchaus an den jüdischen Festkalender, den neuen oder alten, anlehnen. Dies ist die erste Schattirung der späteren Quartodecimaner, die sich am getreuesten an den ursprünglichen Sinn der asiatischen Observanz anschloß. Anders eine zweite Schattirung der Quartodecimaner. Ohne Zweifel, um dem beständigen Vorwurf der Occidentalen, sie halten es mit den Juden, zu entgehen, und den thatsächlichen Beweis zu geben, daß es ihnen nur um das specifisch christliche Moment des Tages, um den authentischen Todestag Jesu zu thun sei, bestand ein Theil der Quartodecimaner nicht weiter darauf, den Tod Jesu fortwährend nur an einem Vollmonds- und an dem bekannten jüdischen Monats- und Ritustag zu begehen; sie gingen auf den Tag des julianischen Kalenders zurück, der im Todesjahr die vier Beziehungen des Todes Jesu, des

Passaopfers, des 14. Nisan und des Vollmonds in sich vereinigt hatte, und machten hienach den römischen Monatstag, der in der Urwoche die *ιδ'* gewesen war, zu ihrem Todesfest, während ein Theil von ihnen zwar den jüdischen Monats- und Ritustag, nicht aber den Vollmondstag aufgeben, somit wenigstens ein Moment der jüdischen *ιδ'* noch festhalten, wenn auch auf die Gleichzeitigkeit mit der jüdischen Passafeier verzichten wollte. Dies ist eine spätere Form der Quartodecimanischen Feier, in welcher die specifisch-christliche Bedeutung der asiatischen Observanz zwar deutlich hervor-, aber das typische Motiv derselben zurücktritt, und die allmälige Ablösung der asiatischen Praxis von dem Termin der *ιδ'* sich reflektirt. Beide Schattirungen der Quartodecimaner finden wir bei Epiphanius.

a) Erste Schattirung der Quartodecimaner des Epiphanius.

Der Eine Theil der Quartodecimaner hielt nach ihm an der *ιδ'* fest und bediente sich dabei der gesetzlichen Bestimmungen des mosaischen Ritus, **Num. IX**, 2. 3. 13: „Verflucht sei, wer das Passa nicht hält am vierzehnten Tag des Monats." Man hat dies im eigentlich judaistischen Sinn verstehen zu müssen geglaubt. Epiphanius selbst gründet darauf seine Anklage, daß die Quartodecimaner noch jüdischen Fabeln in den *θεσμοῖς*, d. h. hinsichtlich der Cultordnungen, anhängen. Wenn er aber hierin zugleich eine unbegreifliche Inconsequenz darum erblicken muß, weil dieselben Quartodecimaner im Dogma und namentlich in denjenigen Lehren, welche zu seiner Zeit für die wichtigsten Kriterien der Orthodoxie galten, durchaus, wie in Allem sonst, rechtgläubig seien; wenn man hinzu nimmt, daß es nach seiner Darstellung nur das Leiden und der Tod Jesu ist, den sie an ihrer *μία ἡμέρα* begehen, keineswegs aber das etwa als Passamahl aufgefaßte Abschiedsmahl Jesu; daß es ferner die Gesichtspunkte der spätern Zeit sind, unter welchen Epiphanius diese Quartodecimaner auffaßt, unter welchen, seit die Differenz über den Monat der *ιδ'* hervorgetreten war, keiner öfter auf sie angewendet wird als der: die Asiaten halten das Passa mit den Juden (folgen dem jüdischen Festkalender), so kann man wohl nicht zweifelhaft sein, wie jene Berufung der Quartodecimaner des Epiphanius auf **Num. IX** zu verstehen und das Urtheil des Epiphanius hierüber zu erklären ist. Aus demselben Grunde, aus welchem die alten kleinasiatischen Katholiker die Todesfeier an der *ιδ'* hielten,

theils weil es so bei ihnen apostolische Tradition war, theils weil in der Urwoche der Tod Jesu auf die ιδ´ eingetreten, Erfüllung und Typus zusammengefallen waren, wollten auch sie die Passionsfeier schlechthin an dem Tag halten, an welchem das alttestamentliche Lamm geopfert wurde, und hielten daher den im A. T. für diesen letztern Act auf's Ernstlichste anbefohlenen Tag der ιδ´ des Vollmonds fest. Das alttestamentliche Ceremonialgebot war nicht das Motiv für die Anknüpfung ihres christlichen Todestages an den alttestamentlichen Passaopfertag; der Grund hiefür war lediglich die Congruenz beider in der evangelischen Urgeschichte. Jenes mosaische Gebot war aber für sie wie natürlich die Norm für den Termin des alttestamentlichen Tages, an den sie ihre Todesfeier anknüpften; jenes Gebot war ihnen ein analoger Beweis dafür, auch die neutestamentliche Feier wie die alttestamentliche solle an Einem bestimmten Tag gehalten und der Tag, wie der Passaopfertag es im νόμος und in der Urgeschichte gewesen war, stets der Vollmondstag des ersten Jahresmonats sein; es war ihnen vielleicht eine typische Hinweisung auf den wahren Termin der neutestamentlichen Feier. Von den Katholikern aber wurde ihnen dies so ausgedeutet: sie gehen dabei von der Annahme einer fortbestehenden Gültigkeit des νόμος auch für den christlichen Ritus in diesem Punkte aus, während sie ihn doch, wie Epiphanius 50, § 2 ausdrücklich bezeugt, in allem Andern als aufgehoben betrachten. Unter diesen Gesichtspunkt wurde von der Mitte des dritten Jahrhunderts an der asiatische Ritus von den Occidentalen gerückt. So achtungsvoll das israelitische Volk, als das Volk der Verheißungen, in der Zeit der Apostel und von der ersten Kirche behandelt worden war, als die Wiege des Christenthums, als das Volk, aus dessen Mitte der Herr stammte, dem jene Urgemeinde zu Jerusalem angehörte, welchem die Urapostel das Heil zunächst verkündigen wollten, wie sich auch der Herr in seiner Wirksamkeit noch auf Israel beschränkt hatte: so sehr nahm, nachdem sich die Masse dieses Volkes fortwährend dem Evangelium abgeneigt und in ihrem Ungehorsam je länger je mehr verstockt gezeigt, nachdem es mehr und mehr einen unversöhnlichen Haß gegen Christum und in den Verfolgungen auch gegen die Bekenner desselben eine fanatische Wuth an den Tag gelegt hatte, nun auch in der christlichen Kirche Haß und Verachtung die Stelle der frühern Ehrfurcht und Hochachtung ein. Dieses ungläubige Israel erschien jetzt als die verstockte Brut jener Mörder Christi; die Heiden, inzwischen massen=

weise zum Evangelium übergetreten, waren jetzt das auserwählte Volk Gottes geworden, das an die Stelle des verworfenen Gottesvolks eingetreten war; das Passafest sollte zugleich ein Fest der Trauer über Israels Ungehorsam sein; mit den Mördern Jesu wollte die christliche Antipathie nichts mehr gemein haben, auch an den Festkalender derselben, wie er seit dem Strafgericht über diese Prophetenmörder, seit der Zerstörung ihres Tempels, bei ihnen eingeführt war, sich nicht anlehnen. Denn auch in dieser Cultsache, in der richtigen Bestimmung des alttestamentlichen Passatags haben sie, sagte man, die Wahrheit verloren, und seien, wie im Anderen, verblendet. Dieser Gesichtspunkt, daß die Quartodecimaner an die verblendeten Israeliten und ihren falschen neujüdischen Kalender sich anschließen, wurde nun die stehende Anklage und wirksame Instanz, mit welcher der Occident die als Hinderniß katholischer Einheit gehaßte orientalische Observanz bekämpfte, ohne auf ihre innere Bedeutung tiefer einzugehen. Unter diesen äußerlichen Gesichtspunkt wurde von jener Zeit an Alles gerückt, was an dieser Observanz dem jüdischen Kalender und den jüdischen Bestimmungen ähnlich sah, und er war es auch, der zuletzt in Nicäa den Sieg der abendländischen Feier hauptsächlich, neben dem Einheitsdrang der Kirche, entschied. Kein Wunder daher, wenn auch Epiphanius jene, wie das übrige System der Quartodecimaner zeigt, nicht judaistisch gemeinte Berufung auf den *νόμος* unter den Gesichtspunkt seiner Zeit stellte, und den Quartodecimanern auf den Grund davon ein *προσανέχειν μύθοις Ἰουδαϊκοῖς* zuschrieb, das er doch selbst an ihnen für die größte Inconsequenz erklären mußte. Fast mit demselben Recht hätte man auch den Katholikern des Occidents und Epiphanius selbst den gleichen Vorwurf machen können. Leiteten sie nicht ihre gegensätzliche Sitte der **hebdomas magna** gerade eben so aus alttestamentlichen Analogien ab?[1] Weil am 10. Nisan die Juden das Passalamm anschaffen mußten und bis zum 14. aufbewahren, so seien es im typischen Ritus, hält Epiphanius der *μία ἡμέρα* der Quartodecimaner (**Haeres.** 50, § 2 und 3) entgegen, nicht Ein, sondern sechs Tage, der 10., 11., 12., 13., 14. und der Anfang des 15., also eine volle Woche, und demnach müsse die Todesfeier nicht Ein Tag, sondern eine ganze **hebdomas** sein.[2] Und

[1] Man vergl. Epiphanius Haer. 50, § 2, 70, § 12, und 50, § 3, wonach auch die kirchliche Passafeier wegen der Bestimmung des *νόμος, ὅπως ἐν τῇ ιδ' τυθῇ τὸ πάσχα* sich an den Lauf des Mondes anlehnte.

[2] Diese Argumentation war von Epiphanius nicht bloß ad hominem.

führt nicht gerade diese Entgegnung darauf, daß eben so gut auch die Beweisführung der Quartodecimaner aus dem Gesetz nur eine typische gewesen, daß sie höchstens aus der Analogie des Typus, nicht aus dessen fortwährender Verbindlichkeit argumentirt, und daß auch das ihnen von Epiphanius § 2 a. a. O. schuldgegebene Kleben an mosaischen Typen beim Halten der christlichen Feier sich auf nichts Anderes als auf diese Bestimmung des Passatermins als Eines, und zwar streng als des ιδ΄-Tages, bezogen habe?

b) Zweite Schattirung der Quartodecimaner des Epiphanius.

Die Richtigkeit des Bisherigen erhellt auch aus dem Gegensatz, in welchen Epiphanius diese erste Parthie der Quartodecimaner gegen die zweite setzt, welchen die *μία ἡμέρα* nicht gerade, wie im Gesetz, ein Vollmondstag, sondern nur ein römischer Monatstag war, der, auf den in der Urwoche der Tod Jesu fiel, gleichviel ob dieser Monatstag zugleich eine *ιδ΄ σελήνης* — ein Vollmondstag — sei oder nicht. „*ἕτεροι δὲ* (sonst mit den vorigen gleich in Dauer und Art der Todesfeier) halten diese genau an dem Monatstag des Todes Jesu, als den sie nach den Gerichtsacten des Pilatus den 25. März ansehen," fährt Epiphanius fort, *ὁποίᾳ δ' ἂν ἐμπέσῃ ἡ τεσσαρεσκδ. τῆς σελήνης*, gleichviel ob dieser Tag ein Vollmond ist oder nicht." So die Quartodecimaner in Kappadocien; doch sind auch diese, welche sämmtlich nach den *Acta Pilati*[1] den Todestag Jesu bestimmen, nicht einig unter sich,

---

sondern ernstlich gemeint, wie man aus Haeres. 70, §. 12 sieht: die alttestamentliche Analogie ist wirklich eine Norm, ein Rechtfertigungsgrund der damaligen Kirche für die occidentale, jetzt katholische Feier.

[1] Diese *Acta Pilati* der Quartodecimaner sind zweifelsohne eine spätere apokryphische Schrift, die wohl nicht vor dem Ende des dritten, wahrscheinlich erst im vierten Jahrhundert, entstanden ist. Mit Kleuker (die Apokryphen des N. T. S. 215 f.) anzunehmen, daß es schon unter den Christen des zweiten Jahrhunderts sogenannte Acta Pilati gegeben habe, die den Bericht des römischen Landpflegers an Tiberius über Jesu Verurtheilung und Hinrichtung enthielten, ist man durch die Stellen Justin. Apolog. I. c. 35. c. 48., Tertullian's Apologet. c. 5. und Eusebius H. Eccl. II, 2. keineswegs berechtigt. Wenn Justin. a. a. O. c. 48. sagt: daß Kranke aller Art von Jesu geheilt und Todte erweckt worden seien, könnt ihr (Römer) ersehen *ἐκ τῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου γενομένων αὐτῷ (χριστῷ)*, oder wenn er c. 35. den Römern zuruft, daß die alttestamentlichen Weissagungen von der Verurtheilung und Kreuzigung des Messias, von dem Ausstrecken seiner Hände, vom Looswerfen über seine Kleider an Jesu wirklich sich erfüllt haben, könnt ihr ersehen *ἐκ τῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου γενομένων ἄκτων* (sollte dies nicht eine spätere Correctur sein, statt des c. 48. gesetzten *αὐτῷ*, eine Correctur aus der Zeit der späteren apokryphischen Acta Pilati?): so sieht man daraus allerdings, daß der Apologet es mit Bestimmtheit voraussetzt, und daß es auch wohl eine unter den Christen

indem die Einen dabei den Vollmondstag festhalten wollen, sich genauer anschließend an den ältern asiatischen Ritus, so jedoch, daß sie die *ιδ′* nach dem Todestag der Urwoche als den Voll=

---

seiner Zeit verbreitete, von den Römern vielleicht schwach widersprochene Meinung oder Sage war. Nicht nur christliche Quellen berichten die Wunder Jesu und die näheren Umstände seines Todes, auch die römische Reichsgeschichte, ihre Urkunden und Darstellungen bestätigen das Alles. Auf welchem Grund aber diese Voraussetzung beruhte, ist aus den beiden Stellen selbst nicht klar, namentlich aber durchaus unerweislich, daß gerade das Dasein eines von den Christen unterschobenen und in Umlauf gesetzten angeblichen Berichts von Pilatus, den Justin und seine Zeitgenossen für ächt genommen, den Anlaß zur Entstehung derselben gegeben haben müsse. Eben so gut konnte sie vielmehr dem Dasein einer ächten, von Justin oder Anderen, etwa einem belehrten Römer, gesehenen, richtig oder irrig aufgefaßten römischen Urkunde oder Darstellung, namentlich der, wie es scheint, in den römischen Reichsannalen enthaltenen Nachricht: Tiberius habe Jesum unter die Gottheiten Roms aufnehmen wollen, ihren Ursprung verdanken; wenn man sie auch nicht bloß aus einem Schluß aus der für Christen unzweifelhaften Realität der Wunder Jesu und der bekannten Pflicht und Gewohnheit der römischen Landpfleger, alle wichtigen Vorkommnisse ihrer Amtsführung nach Rom zu berichten, ableiten will. Jene Nachricht über Tiberius gibt nämlich Tertullian Apolog. c. 5. Tiberius, erzählt er, habe dem Senat vorgetragen, was ihm ex Syria Palästina über die Wunder Jesu (die Offenbarungen seiner Gottheit) berichtet worden war, und auf dieses hin ihn unter die Gottheiten aufnehmen wollen; und als der Senat hierauf nicht eingegangen, sei der Kaiser gleichwohl auf seiner Willensmeinung geblieben und habe die Ankläger der Christen mit Todesstrafe bedroht. Woher Tertullian diese Nachricht hat, sagt er nicht bestimmt, es scheint aber, die Annalen der römischen Reichsgeschichte seien seine Quelle. Denn consulite Commentarios, setzt er hinzu, und ihr werdet finden, daß Nero der erste Verfolger der Christen (unter den Kaisern) war. Man sieht, es ist hier derselbe Fall wie bei Justin, und da nun auch das dritte ältere Zeugniß über die angeblichen Acta Pilati des zweiten Jahrhunderts bei Eusebius H. E. II. 2 (cf. Chron. Alex. ed. Dindorf I. S. 430) nichts ist, als eine bloß auf Tertullian gestützte, umschreibende Wiederbelebung seiner Nachricht, die dem allgemeinen „annunciatum sibi ex Syria Palaestina quod illic veritatem illius (Christi) divinitatis revelaverat" bestimmter einen Bericht des Pilatus, und zwar über die Wunder, die Auferstehung und Himmelfahrt Jesu substituirt, so bleibt das Dasein älterer apokryphischer, von Christen des zweiten Jahrhunderts unterschobener Acta Pilati vollkommen unerweislich, das Dasein ächter römischer Zeugnisse hierüber in den römischen Archiven oder Annalen wenigstens eine Möglichkeit.

Auf den Grund jener unter den Christen schon sec. 2. verbreiteten Voraussetzung hin wurden erst spät im dritten und vierten Jahrhundert apokryphische *Acta Pilati* zu Tag gefördert, theils von heidnischer, theils von christlicher Seite. Von entschieden antichristlichem Charakter und Zweck waren die bei Euseb. H. E. I, 9 und 11 genannten *ὑπομνήματα κατὰ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν χθὲς καὶ πρώην* ausgegeben, näher IX. 5 und 7 als *ὑπομνήματα Πιλάτου καὶ σωτῆρος ἡμῶν* bezeichnet *πάσης ἔμπλεα κατὰ τοῦ χριστοῦ βλασφημίας*, darauf berechnet, das Christenthum in der Person seines Stifters herabzuwürdigen und verhaßt zu machen, die man unter Maximin überall hin verschickte, öffentlich auflegte und mit den Kindern in den Schulen trieb, ein Mittel der Reaction des heidnischen Staates gegen die christliche Religion. Neben diesen ethnischen gab es zu Ende des dritten oder erst im vierten Jahrhundert christliche *Acta Pilati*, welche zum Zweck hatten, die Glaubwürdigkeit der christlichen Berichte durch römische Auctoritäten, den heidnischen Römern gegenüber, zu stützen. Wie es scheint, gab die Behauptung der Christen im

mond des 25. März berechnen. Nach diesem Zusammenhang scheint jene Berufung auf die ιδ΄ aus Num. IX bei der ersten Schattirung der Quartodecimaner nach zwei Seiten hin gebraucht worden zu sein (*κεχρημένοι τῷ ῥητῷ*), einmal gegen die Katholiker (gegen den occidentalischen Ritus), um die eintägige Dauer des Todesfests und seine Abhaltung genau an dem Tage der ιδ΄ selbst, sodann gegen diese zweite Parthie der Quartodecimaner, die Kappadocische, um die Nothwendigkeit der Berücksichtigung des Vollmonds neben dem Monatstag des Todes Jesu zu beweisen, worin ein Theil der Kappadocier ihnen sofort Recht gab. Es ist hinsichtlich der ersten Schattirung nicht angegeben, wie sie die ιδ΄ berechnete, ob nach dem alten oder neuen jüdischen Kalender, und nach dem Zusammenhang möchte wohl eher das Letztere anzunehmen sein. So viel aber erhellt deutlich genug, daß beide Schattirungen von der specifisch-christlichen Bedeutung und Substanz ihrer Passafeier ein lebhaftes Bewußtsein hatten. Bei der zweiten Schattirung stellt sich dies dadurch heraus, daß sie in Folge ihrer Wahrnehmung, der neue jüdische Kalender sei irrig, sich an die jüdische Berechnung überhaupt, an die alte sowohl als an die neue, gar nicht mehr kehrte, vielmehr zum Beweis, es sei ihr bei ihrer Passaobservanz um nichts Jüdisches, sondern nur um den Tod Jesu, um den richtigen Ter-

zweiten Jahrhundert, die sich bei Tertullian und Justin ausspricht, Anlaß zu ihrer Entstehung. Sie waren im Orient bekannt, wo sich die Quartodecimaner auf sie beriefen, und setzten den Todestag Jesu auf den VIII. Cal. April., nach anderen Handschriften auf den XV. Cal. April. Epiph. Haer. 50, § 2. Keines von den jetzt noch unter Pilatus Namen vorhandenen Apokryphen darf jedoch mit diesen Acta Pilati der Quartodecimaner im vierten Jahrhundert identificirt werden. Die sämmtlichen Briefe des Pilatus bei Thilo Cod. Apocr. N. T. Vol. I. S. 796 f. 801 und 803 f., worunter der mittlere, einem Taciteischen Codex entnommene, noch der beste ist, enthalten vom VIII. Cal. Apr. nichts; das Evangelium Nicodemi, das auch den Titel *ὑπομνήματα τοῦ Κυρίου ἡμῶν* I. X. *ἃ ἐπράχθησαν ἐπὶ Ποντ. Πιλάτου ἡγεμονεύοντος τῆς Ἰουδαίας* führt (Thilo a. a. O. S. 489 ff.), enthält zwar jene Notiz vom Todestag Jesu (S. 496), ist aber kein Bericht des römischen Landpflegers, sondern nur ein angeblich demselben übergebener, ursprünglich hebräischer Bericht des Nicodemus über die vom hohen Rath in Jerusalem, auf die angestellten Nachforschungen hin, gewonnene Ueberzeugung von der Gottheit Christi, gehört also nicht wie jene Akten des Pilatus der antiethnischen, sondern der antijüdischen Apologetik an, und geht noch überdies von dem occidentalen Passaritus aus, S. 786 a. a. O. (c. 17 ff. sind darum kein unächter Anhang, weil c. 26 p. 760 Enoch's und Elias Geschichte die nothwendige Ergänzung von c. 16 ist), während die Acta Pilati der Quartodecimaner dem orientalen Ritus zugethan gewesen sein müssen; überhaupt läßt es sich schon an sich kaum denken, daß selbst die Quartodecimaner des vierten Jahrhunderts ein so absurdes Produkt zu ihrer Beweisquelle den Katholikern jener Zeit gegenüber gemacht hätten.

min seiner Festfeier nach der Urwoche zu thun, einfach den römischen Monatstag des Todes Jesu feiert, ohne Rücksicht weder auf den Vollmonds- noch auf den jüdischen Ritus- und den christlichen Wochentag. In diesen Quartodecimanern hatte sich somit die wesentliche eigentliche Tendenz der Quartodecimanischen Feier klar ausgeprägt.

Wie sehr aber diese zweite Schattirung von der specifisch-christlichen Beziehung ihrer Feier überzeugt war, das spricht sich ganz auf die gleiche Weise, nur noch in Verbindung mit einem sichtbaren Unwillen über den ungerechten Vorwurf des *Ἰουδαΐζειν*, den der Occident gegen die Orientalen erhob, bei Tricentius unter Behauptungen aus, die bis zum gänzlichen unterschiedslosen Verwerfen alles jüdischen *ψῆφος* fortgehen. Petrus I. von Alexandrien führt in den von der Passa-Chronik aufbewahrten Fragmenten aus seinem *λόγος περὶ τοῦ πάσχα, ὃν Τρικεντίῳ τινὶ γράφει* (**Chron. Pasch. I.** S. 4, **ed.** Dindorf) eine Stelle von seinem Gegner an, welche er sofort widerlegt (Chron. a. a. O. S. 7). „Die alten Juden, sagt Petrus, feierten das Passa und die *ιδ΄* rechtzeitig nach der *ἰσημερία*, die jetzigen halten es vor derselben, sehr nachläßig und falsch, in der Unwissenheit, wie sie es *ἐπ᾽ ἔτος* gethan haben, womit auch Du (Tricentius) übereinstimmend in folgenden Worten Dich aussprichst," und nun folgt das oben vollständig gegebene Fragment, gewiß von Niemand anders, als von jenem Tricentius, den Petrus in seiner Passaschrift beständig anredet, und namentlich darüber anläßt, daß er auch die Juden zur Zeit Jesu und vor derselben die *ιδ΄* unrichtig berechnen lasse. „Mit unserer Passafeier, sagt Tricentius, beabsichtigen wir nichts anderes, als: ein Gedächtniß des Leidens Christi, und zwar auf dieselbe Zeit zu halten, wie die uranfänglichen Augenzeugen es gefeiert und überliefert haben, noch ehe ein Aegyptier gläubig war, d. i. noch ehe es in Alexandrien Christen gab." Man sieht, der Gegner, der hier spricht, ist kein Alexandriner, er gehört einer Kirche an, welche sich eines höhern Alters als die alexandrinische und einer auf die Urapostel zurückgehenden Tradition rühmen konnte, einer Kirche, welche nicht die mit der alexandrinischen gerade in dem fraglichen Punkt eng verbrüderte römische oder palästinensische sein kann, sondern eine orientale, näher die kleinasiatische, ist, die auf Johannes und Philippus, also auf Urapostel, zurückging, und sich der Tradition dieser rühmte. Ist dies richtig, so ist es ganz bezeichnend für den orientalen Ritus, wenn Tricentius sagt:

es sei ihm und seiner Kirche lediglich um nichts zu thun, als um die Feier des Todes Jesu, um deren ächt apostolischen Termin, nicht aber um irgend einen Anschluß an die Juden.[1] „Ob die Juden irrthümlich (wie ihr Alexandriner uns entgegen haltet) nach dem Mondlauf, dann und wann im Phamenoth (zwischen dem 24. Februar und 24. März, somit vor dem Aequinoctium) ihr (jüdisches) Passa halten, oder wegen des Schaltmonats alle drei Jahre im Pharmuthi (zwischen dem 25. März und 24. April, somit nach dem Frühlingsäquinoctium), ist uns einerlei; wir begehren nichts als

[1] Hiemit stimmt auch die Schilderung überein, welche zu Anfang des fünften Jahrhunderts Theodoret von der Observanz der Quartodecimaner, ihren Behauptungen über deren apostolischen Ursprung und ihren Beweisurkunden macht. Fabul. Haeret. III, 4. ed. Sirmond. Paris, 1642. T. IV. p. 228. *ἡ δὲ τῶν τεσσαρεσκαιδεκατιτῶν αἵρεσις*, sagt er, *ταύτην ὑπόθεσιν ἔχει· φασὶ τὸν εὐαγγελιστὴν Ἰωάννην, ἐν τῇ Ἀσίᾳ κηρύξαντα, διδάξαι αὐτοὺς ἐν τῇ τεσσαρεσκαιδεκάτῃ τῆς σελήνης ἐπιτελεῖν τοῦ πάσχα τὴν ἑορτήν.* Auch die Occidentalen bestimmten zwar ihre Passafeier im Allgemeinen nach der *ιδ'*; das Irrige der Quartodecimanischen Feier war aber nach Theodoret, daß die Quartodecimaner ihr Passa schlechthin an der *ιδ'* selbst, ohne den Ostersonntag abzuwarten, zur Erinnerung an den Tod Jesu mit Lobgesängen der Freude feierten, was Theodoret in der von ihnen angerufenen apostolischen Tradition nicht begründet fand, nur ein Mißverständniß derselben erklärte. *Κακῶς δὲ*, fährt er fort, *τὴν ἀποστολικὴν νενοηκότες παράδοσιν τὴν τῆς κυριακῆς ἀναστάσεως οὐκ ἀναμένουσιν ἡμέραν* (den Wochentag derselben) *ἀλλὰ ποτὲ μὲν τρίτῃ* (Dienstag), *ποτὲ δὲ πέμπτῃ* (Donnerstag), *ποτὲ δὲ σαββάτῳ, ἢ ὅπως ἂν τύχῃ* (wie die *ιδ'* gerade in der Woche fällt) *πανηγυρίζουσι τοῦ πάθους τὴν μνήμην.* Deutlich geht aus diesen Angaben hervor, daß die *ιδ'* den Quartodecimanern der Gedächtnißtag des Todes Jesu war, daß sie ihre Passasolennität am Todestag Jesu begannen und als frohes Gemeindefest (*πανήγυρις*) mit Beziehung auf den Tod des Herrn als Grundstein des Erlösungswerkes begingen, namentlich also den Hauptact derselben, die Festcommunion und den Fastenschluß, am Abend der *ιδ'*, als des Todestages, abgehalten haben müssen, während man dieses Hauptmoment des Festes in der katholischen Kirche immer erst am Ostersonntag Morgen beging. Wenn Theodoret hinzufügt: „*Κέχρηνται δὲ καὶ ταῖς πεπλασμέναις τῶν ἀποστόλων πράξεσι, καὶ τοῖς ἄλλοις νόθοις, μᾶλλον δὲ ἀλλοτρίοις τῆς χάριτος ἃ καλοῦσιν ἀπόκρυφα· συμφέρονται δὲ καὶ τοῖς Ναυάτου· καὶ οὗτοι γὰρ τὸν περὶ τῆς μετανοίας ἀποστρέφονται λόγον*", so erkennt man leicht, wie damit der häretische Charakter der Quartodecimaner dargethan werden soll. Jene Apokryphen, deren sie sich bedienten, sind nach Epiphanius die Acta Pilati und die *διαταγαὶ τῶν ἀποστόλων*, vielleicht auch noch einige andere; es sind also die Quartodecimaner der spätern Zeit; die novatianische Strenge aber hinsichtlich der *μετάνοια*, die hier den Quartodecimanern zur Last gelegt wird, ist sicher ein dem Charakter der ursprünglichen Quartodecimaner fremder Zug, der seinen Grund lediglich darin hat, daß ein Theil der asiatischen Novatianer sich an den altasiatischen Passaritus anschloß, und damit theils seine Opposition gegen die Katholiker noch erweiterte, theils sich den Ruhm, die ächte altapostolische Kirche zu sein, zu sichern versuchte. Vom Jahrestag der Passafeier, oder der Stellung der *ιδ'* im Jahr, ist jedoch bei der kurzen Schilderung der Quartodecimaner von Theodoret gänzlich Umgang genommen.

das Leiden Christi zu begehen, und zwar in der von den Augenzeugen überlieferten Zeit." Das hatten also die alexandrinischen Kirchenlehrer den Orientalen entgegen gehalten: die jüdische Zeitrechnung sei irrig, weil sie die ιδ' auch vor die Tag- und Nachtgleiche fallen lasse; sie hatten also denselben den Anschluß ihrer Passafeier an die jüdische zum Vorwurf gemacht, und darauf antwortet der Orientale: seine Kirche habe mit der Judenfeier lediglich nichts zu schaffen, der Gegenstand ihres Passa sei ja ein ganz anderer, sie feiern ganz einfach nichts als den Tod des Herrn auf den urapostolischen Termin; wann die Juden ihr Passa halten und ob ihr Kalender falsch sei, das sei ihnen daher vollkommen gleichgültig und stehe mit ihrer christlichen Feier in keinem Zusammenhang; übrigens sei die jetzige Feier der Juden, ihre jetzige Berechnung der ιδ' nach dem Mondjahr keine neue, sie haben nie eine andere gehabt; was sie noch haben, sei ganz der altjüdische ψῆφος, die Norm der Alexandriner; sie also vielmehr, die Alexandriner, seien die Anhänger und Nachfolger des falschen Judenkalenders. „Denn daß die Juden sich ganz nach dem Mondlauf richten und deßhalb — die nothwendige Folge davon — das Passa zweimal im Phamenoth (vor dem 25. März), einmal aber in drei Jahren im Pharmuthi (nach dem 24. März) halten, das haben sie nicht jetzt erst angefangen; denn von Anbeginn haben sie offenbar, auch die Juden vor Christi Geburt, es allezeit so gehalten. Weßhalb auch Gott sie durch den Propheten beschuldigt habe (Ps. 95, 10 f.): da sprach ich (sagt der Herr), allezeit schweift ihr Herz in der Irre; ich schwur in meinem Zorn, sie sollen nicht in meine Ruhe eingehen." Tricentius verwahrt sich demnach im Streit mit den Alexandrinern nicht nur ausdrücklich gegen den Vorwurf eines Anschlusses an den jüdischen Kalender überhaupt, behauptet nicht nur die völlige Unabhängigkeit seiner, der orientalen, Feier von jüdischen Motiven, und hebt die ganz eigenthümlichen, specifisch christlichen Beziehungen derselben hervor, sondern er gibt den Alexandrinern sogar den Vorwurf eines Anschlusses an den falschen Judenkalender zurück, da sie sich an den alten anlehnen, der aber kein anderer sei als der neu jüdische, also falsch wie dieser. In der Person des Tricentius tritt daher dem abendländischen Hauptvorwurf ein Quartodecimaner entgegen, der sich weder an den alten noch an den neuen jüdischen Kalender angeschlossen haben kann, da ihm beide falsch sind, ein Quartodecimaner der zweiten Schattirung, ein Anhänger des römischen Monatstages, dessen Observanz, bei ihm

und den Gleichgesinnten, auf einem durchaus christlichen Princip beruht. Es ist das Bewußtsein der Orientalen von der specifisch-christlichen Basis und Bedeutung ihres Ritus, das sich in diesen Worten gegen eine Ungerechtigkeit der Occidentalen, gegen den Vorwurf des *Ἰουδαΐζειν* empört.

2) Die Audianer des Epiphanius.

a) Ihre Eigenthümlichkeit nach Dogma und Ritus.

Nicht weniger klar ist die rein christliche Substanz und Beziehung, wie die innere und äußere Verwandtschaft der audianischen Passafeier mit der altorientalischen. ***Epiph. Haeres.*** 70. Audius, ein Mesopotamier der nachconstantinischen Zeit, wurde um seiner ascetischen Strenge und mehr noch um seines Freimuths und seiner unaufhörlichen harten und offenen Rügen willen, welche er gegen die unter Constantin bereits zum Theil verweltlichten Bischöfe erhob, von den Katholikern mißhandelt, trennte sich hierauf nothgedrungen von der Kirche, der er sonst völlig gleichgesinnt war, und nahm nun ihr gegenüber einige Separatmeinungen und Gebräuche an, durch welche er seine Trennung von der Kirche und seine Begründung einer eigenen organisirten Kirchengemeinschaft zu motiviren suchte. So erzählt Epiphanius, **Haer.** 70. § 1, noch ein Zeitgenosse dieser Audianer. Sie unterschieden sich nämlich von den Katholikern in zwei Punkten, einem dogmatischen, ihrer Lehre vom Ebenbild Gottes, und einem rituellen, ihrem Passatermin.[1] In beiden Punkten zeigen sie eine offenbare Verwandtschaft mit den kleinasiatischen Katholikern des zweiten Jahrhunderts, und besonders mit Melito. Melito war nach Euseb. **H. E. IV**, 26. Verfasser einer Schrift: *πεϱὶ ἐνσωμάτου θεοῦ* und deutete das Ebenbild Gottes (Gen. I, 26), wie Origenes **Comment. in Genes.** zu der a. St. referirt, auch auf die Leiblichkeit, unter Beziehung auf die anthropomorphistischen Stellen des A. T., in welchen er eine Hinweisung auf etwas Leibliches in Gott fand — eine im zweiten Jahrhundert unter den Katholikern nicht seltene Vorstellung von Gott. Ganz so nahmen denn auch die Audianer im vierten Jahrhundert das Ebenbild Gottes. Melito feierte nach dem Schreiben des Polykrates das christliche Passa an der *ιδ'* — nach der Johanneischen Ueberlieferung — ebenso die Audianer, indem sie sich dabei nicht nur hinsichtlich des Tags, sondern auch des Monats an den jüdischen Ka-

[1] Einer *ἰδιωτικὴ τοῦ κατ' εἰκόνα ὁμολογία*, und einer *παϱαλλαγὴ τοῦ πάσχα*. § 14.

lender anschloßen, und sich auf die urapostolische Tradition beriefen, von welcher man in Nicäa, Constantin zuliebe, abgewichen sei. Als eine schriftliche Urkunde für jene Tradition führten sie dabei die *διάταξις τῶν Ἀποστόλων* an, „eine in der Kirche angesehene, wenn auch nicht von Allen als ächt anerkannte, durchaus rechtgläubige Schrift." Wie wäre es denkbar, daß diese Schismatiker — denn Häretiker, sagt Epiphanius, seien es nicht — welche in ursprünglicher Einheit mit der Kirche standen und Allem nach in jeder Beziehung ächte Katholiker waren, eine judaistische Passafeier gehabt hätten, während die katholische eine so entschieden antijüdische war? Epiphanius verwahrt sich gegen eine solche Mißdeutung ausdrücklich; wenn er § 9. sagt: *μετὰ γὰρ Ἰουδαίων βούλονται τὸ πάσχα ἐπιτελεῖν*, so setzt er, damit Niemand diese Schilderung auf ein gemeinschaftliches Mitbegehen des jüdischen Ritus mißdeute, sogleich die Limitation hinzu: dieser Anschluß an die jüdische Feier beziehe sich nur auf den gleichzeitigen Termin des Passa der Audianer und des Passa der Juden, *τοῦτ ἔστιν, ᾧ καιρῷ οἱ Ἰουδαῖοι ποιοῦσι τὰ παῤ αὐτοῖς ἄζυμα* (den eigenthümlich jüdischen Ritus) *τότε αὐτοὶ φιλονεικοῦσι ἄγειν τὸ πάσχα* (im Gegensatz zu *ἄζυμα* den eigenthümlich christlichen Ritus, die Todesfeier des Herrn). Auch war ja die Urkunde selbst, auf die sie sich beriefen, jene *διάταξις*, eine *ἀμφίλεκτος* zwar *τοῖς πολλοῖς, ἀλλ̓ οὐκ ἀδόκιμος· πᾶσα γὰρ ἐν αὐτῇ κανονικὴ τάξις ἐμφέρεται* und nichts Widerkatholisches ist in ihr. Epiphanius verwirft, indem er die Audianer widerlegt, diese ihre Instanz nicht, sondern sucht ihnen bloß nachzuweisen, daß sie den wahren Sinn der *διάταξις* nicht begriffen hätten, welcher vielmehr der katholischen Praxis durchaus günstig sei. Wie könnte aber die *διάταξις* in solchem Ansehen bei den Katholikern gestanden sein, wenn sie eine nach Art und Bedeutung der Feier judaistische Observanz vorgeschrieben hätte? Auch bei diesen, mit Melito's Schriften, wie es scheint, bekannten und dem altorientalischen Passaritus befreundeten Schismatikern finden wir daher dieselbe Erscheinung — eine vollkommene Katholicität im Dogma, in der Bedeutung des Passa, in der Art seiner Feier, neben einer bloßen rituellen Verschiedenheit im Termin.

Der Grund dieser Differenz ist bei ihnen wie bei den Quartodecimanern des Epiphanius wohl kein anderer, als jene göttlich geordnete Constellation des Todes Jesu, als der Erfüllung mit dem Tag des jüdischen Passaopfers, im Todesjahr des Herrn. Auch sie wollten dasselbe, was die Ka-

tholiker eine ganze Festwoche hindurch mit Fasten begingen, die Passion des Herrn, an Einem Tag, an der *ιδ΄* selbst, gefeiert wissen. „Es wäre, sagt Epiphanius a. a. O. § 12 noch viel darüber zu sagen, wie wohl die Väter, ja durch sie vielmehr Gott selbst, für die Kirche die wahrhaftige genaue Ordnung dieses allerheiligsten Festes festgestellt hat, daß man es nach der *ἰσημερία* halten solle, wenn die vierzehnte luna eintritt; nicht, daß man es an der *ιδ΄* selbst abhalten müßte: *μία γὰρ ἡμέρα παρ᾽ ἐκείνοις ζητεῖται· παρ᾽ ἡμῖν δὲ οὐ μία ἀλλὰ ἕξ, ἑβδομὰς πληρεστάτη*," und beweist sofort aus den Analogien der typischen Feier im *νόμος*, daß es gerade eine Woche sein müsse. Wie nämlich das jüdische Lamm am zehnten habe angeschafft und bis zum Schlußabend des vierzehnten Nisan aufbewahrt, dann aber geschlachtet werden müssen nach dem Gesetz, so müsse jetzt bei der neutestamentlichen Passafeier am zehnten das wahre Lamm in's Andenken gefaßt und bis zum Anfang des fünfzehnten mit Fasten gefeiert werden, also sechs Tage lang, und zwar von der *δευτέρα τῶν σαββάτων* (dem Montag an), wie die *διάταξις* selbst sage, bis zum Samstag der Woche, gleichviel, ob der Vollmond, die *ιδ΄* dieser Woche, auf den Montag oder einen andern Wochentag bis Samstag falle. Dies giebt aber, da am Sonntag nicht gefastet werden darf, eine vollständige Fastenwoche (Haer. 70, § 12), aber auch nicht mehr, da man nach jener Analogie des Typus nicht schon am neunten anfangen, noch bis zum sechzehnten die Fastenfeier fortsetzen dürfe, in welchem Fall es mehr als eine Woche wäre, weil dann auch der Eröffnungs- und Schlußsonntag noch zur Fastwoche fallen würden, was dem Verbot des Sonntagfastens entgegen wäre. Somit hielten die Audianer ihre Todesfeier an dem Tag der *ιδ΄* selbst, vermuthlich wie die Quartodecimaner des Epiphanius, fastend bis 3 Uhr Nachmittags, und dann die Fest-Communion begehend, und Allem nach schloßen sie sich dabei an den neujüdischen Festkalender und feierten sie auch vor dem Frühlingsäquinoctium, wie dies theils aus dem ihnen von Epiphanius entgegen gehaltenen Jahrescanon der Katholiker, theils aus ihrer Berufung auf eine Stelle der *διάταξις ἀποστόλων* zu entnehmen ist.

b) Ihre Beweisschrift, die *διάταξις ἀποστόλων*.

Diese Schrift hat mit den noch vorhandenen *διαταγαὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων* (Constit. Apost. Clementis in Coteler. Patres Apost. I. S. 199 ff.) einige Verwandtschaft. So findet sich

von den bei Epiphanius angeführten Passa-Anordnungen jener διάταξις die Verordnung über den Anfang des Fastens am Montag der großen Woche ἀπὸ δευτέρας (in den Const. V, 14, coll. 13) das Verbot des Sonntagsfastens V, 20. am Schluß. Allein auch das nicht mit denselben Worten; die übrigen Bestimmungen dagegen fehlen und stimmen auch nicht mit dem Sinn der noch vorhandenen Constit. Apost. Die Schrift, auf welche die Audianer sich beriefen, ist daher ein von den letzteren verschiedenes, vermuthlich im Orient, ebenso wie unsere Constitutionen im Occident, heimisches Apokryphon. Epiphanius hat wohl ganz richtig gesehen, wenn er die Tendenz der audianischen διάταξις als eine vermittelnde irenische betrachtet, welche auf katholische Einigung des Orients und Occidents hinziele. Ihre Entstehung dürfte, nach ihren Bestimmungen über die Passafeier zu urtheilen, in's dritte Jahrhundert, und zwar in dessen zweite Hälfte, in eine Zeit fallen, wo man der Spannung und des Streits über das Passa zwischen dem Orient und Occident müde war; wo das Bedürfniß nach Einigung der ganzen Kirche sich immer stärker geltend machte; wo man die untergeordnete Bedeutung einer bloßen Termindifferenz, die nicht werth sei, die Einheit der Kirche zu stören, anzuerkennen begann, und daher Vermittlung suchte. Auf eine solche Stimmung führen die beiden ersten kurzen Fragmente, deren eines die Audianer für sich anführten, während das andere Epiphanius zum Beweis für seine Deutung geltend macht. „Ihr müßt, verordneten die Apostel im ersten, keine eigene Berechnungsart für das christliche Passa aufstellen, sondern wenn eure Brüder, die von der Beschneidung es feiern, dann feiert ihr es mit ihnen zugleich," und darauf beriefen sich die Audianer für ihren Anschluß an den jüdischen Passakalender. Allein mit Recht hält ihnen Epiphanius entgegen, daß mit jenen Worten nicht ein Anschluß an den jüdischen Kalender des mosaischen, sondern an den ursprünglichen judenchristlichen des neutestamentlichen Passa verordnet sei. Diese ganze Verordnung scheint der Befehl eher eines Heidenapostels an die Heidenchristen, einfach sich an den Passatermin der Judenchristen anzuschließen und sich aller eigenen Berechnung zu enthalten, nur damit darüber nicht Streit und Spaltung in der Kirche entstehe. Daneben spricht sich das Bewußtsein, daß ein Anschluß hinsichtlich des Termins, ein Nachgeben um der Einheit willen durch Annahme der Zeitbestimmung des andern Theils auf jeden Fall das Beste sei, selbst dann, wenn die Berechnung des andern Theils irrig wäre, in dem

zweiten Fragment aus: „Und selbst wenn sie (die Brüder aus den Juden) irren, kümmere euch das nicht“ (haltet das Fest gleichwohl nach ihrer Rechnungsweise). So klar hiemit die vermittelnde Tendenz ausgesprochen ist, so wenig läßt sich doch aus diesem allgemeinen und unbestimmten Rath mit Sicherheit auf die Observanz schließen, von welcher die *διάταξις* selber ausgeht. Einigung, und zwar auf den Grund des urapostolischen, judenchristlichen Ritus, ist die Hauptabsicht, sei dieser Ritus der vollkommen richtige oder nicht, er ist doch der ursprüngliche, älteste; ob diese älteste Observanz die römische oder die asiatische sei, läßt die *διάταξις*, ihrem vermittelnden Charakter getreu, unentschieden; auch ihre weiteren Bestimmungen zeigen einerseits Annäherung, andererseits Gegensatz gegen die jüdische Feier. Es liegt, wie Epiphanius selbst hervorhebt, auch in dieser Combination und Vermischung beider Observanzen zu einem Convolut von Bestimmungen, das sich nicht vollziehen läßt, ihr durchaus nur auf Einigung abzielender Charakter vor Augen.

Diesen Charakter trägt gleich die nächste Verordnung an sich: daß die *ἀγρυπνία* (die Ostervigilie) *μεσαζόντων τῶν ἀζύμων* gehalten werden solle; also im Allgemeinen soll die christliche Feier zur Zeit der jüdischen (der *ἄζυμα*) Statt finden, sie soll an den jüdischen Festkalender angelehnt werden. Aber daneben ist von der Ostervigilie, welche eine solenne Endigung der Fastenwoche im Sinn des occidentalen Ritus voraussetzt, die Rede, daß sie stets in der Mitte der *ἄζυμα* gehalten werden solle — eine unbestimmte, principlose, weder bei der orientalen noch bei der occidentalen Observanz vollziehbare Bestimmung.

Denselben Charakter trägt auch das letzte Fragment an sich. „Wenn sie (die Juden) Freudenessen halten, so trauert ihr über sie und fastet, daß sie am Tage des Festes den Gesalbten gekreuzigt haben; und wenn sie trauern und die ungesäuerten Brode mit den bittern Kräutern essen, dann feiert ihr Freudenessen!“ Es kann keinem Zweifel unterliegen, das Passamahl der Juden ist als frohe Auszugs- und Erlösungsfeier ein Freudenessen, die *εὐωχία* derselben, und der Mazotritus als Andenken an die Entbehrungen, an den Mangel beim Zug durch die Wüste ist ein Ritus von mehr ernstem und wehmüthigem Ton. Obgleich nun nach dem Vorigen die *διάταξις* den christlichen Ritus an den jüdischen Kalender anlehnt, so will sie hier doch, ihrem vermittelnden Charakter gemäß, zur Befriedigung der Occidentalen den Gegensatz zwischen der jüdischen und christlichen Feier stark ausgeprägt wissen. Am Abend der *ιδ΄* auf die *ιε΄* soll gefastet

werden; wenn aber die Juden in ihrem Mazotritus begriffen sind, dann soll das Freudenessen der Christen beginnen. Auf's Neue, wie Epiphanius § 11 nachweist, eine nicht consequent vollziehbare Anweisung. Denn, wenn die Juden am Sonntag Morgen, wie es eintreten kann, ihr Passamahl halten, sollen dann die Christen fasten am Sonntag, da doch an ihm zu fasten die *διάταξις* mit den Worten verbietet: „Verflucht ist, wer sich kasteit am Tag des Herrn?" Deutlich ist auch hier das Conglomerat aus beiden Observanzen. Das Fasten an der *ιδ'*, das Fortfasten bis zur Mitte der *ἄζυμα* der Juden, der Gegensatz gegen ihren Ritus ist Concession gegen die römische, der Anschluß an die jüdische Passaberechnung, welche für die der ersten Judenchristen genommen wird, ist Concession gegen die orientale Praxis. Die Aufnahme der Trauer über die Juden in die Festgefühle ist ein Zug besonders vom Ende des dritten Jahrhunderts, und das Ganze eine Vermittlungsschrift, scheinbar mehr aus dem Occident stammend, aber wegen der Unbestimmtheit ihrer Verordnungen und ihrer Richtung auf katholische Einheit auch im Orient wie im Occident gebraucht und beliebt. Wenn hienach diese apostolische *διάταξις* ein Gemisch beider Observanzen ist, während unsere apostolischen Constitutionen eine sehr ausgebildete Form des occidentalen Ritus enthalten, so ist nicht nur die Verschiedenheit beider, sondern auch das klar, daß jene *διάταξις* für die Beurtheilung weder des einen noch des andern Ritus benützt werden kann, daß sie nur ein Reflex ist der im dritten Jahrhundert eingetretenen versöhnlichern Stimmung und des Dranges nach endlicher Beseitigung der Streitigkeiten zwischen dem Orient und Occident. Die Berufung der Audianer aber auf das erste jener obigen Bruchstücke und ihre Auffassung desselben zeigt, daß sie an den jüdischen Kalender sich überall und demnach auch hinsichtlich des Monats der *ιδ'* anschloßen, während sie jedoch in Absicht auf die Form und Bedeutung der Feier auf specifisch christlichem Boden standen, wie auch aus dem in dieser Beziehung mehr antijüdischen Inhalt und Charakter der *διάταξις* hervorgeht.

3) Die Quartodecimaner des Constantin.

Eben so wenig als bei den Quartodecimanern und Audianern des Epiph. ist bei den Q.D. in Constantin's Schreiben an die in Nicäa nicht erschienenen Bischöfe eine judaistische Bedeutung ihrer Passafeier wahr

zunehmen. Das Schreiben hat die Aufschrift: *Κωνσταντῖνος σεβαστὸς ταῖς ἐκκλησίαις* und ist in Eusebius **de Vit. Const. III**, 17 ff. zu lesen. Wir geben den Text desselben, so weit er her gehört, nach Heinichen's Ausgabe. Der Zweck dieses Schreibens ist, die noch schwankenden oder abgeneigten, besonders asiatischen, Bischöfe zum Anschluß an die in Nicäa getroffenen Vereinbarungen zu bewegen. Der Kaiser spricht im Eingang von seinen Bemühungen für Einigung der Kirche, von der Nothwendigkeit, eine allgemeine Synode zu berufen, erwähnt es, wie auf derselben jede Meinung reiflich geprüft und Alles zur allgemeinen Uebereinstimmung erledigt worden sei. Sodann fährt er (c. 18) fort:

„Ἔνθα καὶ περὶ τῆς τοῦ πάσχα ἁγιωτάτης ἡμέρας γενομένης ζητήσεως, ἔδοξε κοινῇ γνώμῃ καλῶς ἔχειν, ἐπὶ μιᾶς ἡμέρας πάντας τοὺς ἁπανταχοῦ ἐπιτελεῖν. Τί γὰρ ἡμῖν κάλλιον, τί δὲ σεμνότερον ὑπάρξαι δυνήσεται, τοῦ τὴν ἑορτὴν ταύτην, παρ' ἧς τὰς τῆς ἀθανασίας εἰλήφαμεν ἐλπίδας, μιᾷ τάξει καὶ φανερῷ λόγῳ παρὰ πᾶσιν ἀδιαπτώτως φυλάττεσθαι; Καὶ πρῶτον μὲν ἀνάξιον ἔδοξεν εἶναι, τὴν ἁγιωτάτην ἐκείνην ἑορτὴν τῇ τῶν Ἰουδαίων ἑπομένους συνηθείᾳ πληροῦν· οἳ τὰς ἑαυτῶν χεῖρας ἀθεμίτῳ πλημμελήματι χράναντες, εἰκότως τὰς ψυχὰς οἱ μιαροὶ τυφλώττουσιν. Ἔξεστι γὰρ τοῦ ἐκείνων ἔθους ἀποβληθέντος, ἀληθεστέρᾳ τάξει, ἣν ἐκ πρώτης τοῦ πάθους ἡμέρας ἄχρι τοῦ παρόντος ἐφυλάξαμεν, καὶ ἐπὶ τοὺς μέλλοντας αἰῶνας τὴν τῆς ἐπιτηρήσεως ταύτης συμπλήρωσιν ἐκτείνεσθαι. Μηδὲν τοίνυν ἔστω ἡμῖν κοινὸν μετὰ τοῦ ἐχθίστου τῶν Ἰουδαίων ὄχλου. Εἰλήφαμεν γὰρ παρὰ τοῦ σωτῆρος ὁδὸν ἑτέραν· πρόκειται δρόμος τῇ ἱερωτάτῃ ἡμῶν θρησκείᾳ καὶ νόμιμος καὶ πρέπων· τούτου συμφώνως ἀντιλαμβανόμενοι, τῆς αἰσχρᾶς ἐκείνης ἑαυτοὺς συνειδήσεως ἀποσπάσωμεν, ἀδελφοὶ τιμιώτατοι. Ἔστι γὰρ ὡς ἀληθῶς ἀτοπώτατον, ἐκείνους αὐχεῖν, ὡς ἄρα παρεκτὸς τῆς αὐτῶν διδασκαλίας, ταῦτα φυλάττειν οὐκ εἴημεν ἱκανοί. Τί δὲ φρονεῖν ὀρθὸν ἐκεῖνοι δυνήσονται, οἳ μετὰ τὴν κυριοκτονίαν τε καὶ πατροκτονίαν ἐκείνην ἐκστάντες τῶν φρενῶν, ἄγονται οὐ λογισμῷ τινι ἀλλ' ὁρμῇ ἀκατασχέτῳ, ὅποι δ' ἂν αὐτοὺς ἡ ἔμφυτος αὐτῶν ἀγάγῃ μανία.

Ἐκεῖθεν οὖν τοίνυν κἂν τούτῳ τῷ μέρει τὴν ἀλήθειαν οὐχ ὁρῶσιν, ὡς δὴ κατὰ τὸ πλεῖστον αὐτοὺς πλανωμένους τῆς προσηκούσης ἐπανορθώσεως, τῷ αὐτῷ ἔτει δεύτερον τὸ πάσχα ἐπιτελεῖν. Τίνος χάριν τούτοις ἑπόμεθα, οὓς δεινὴν πλάνην νοσεῖν ὡμολόγηται; δεύτερον γὰρ τῷ ἑνὶ ἐνιαυτῷ οὐκ ἄν ποτε ποιεῖν ἀνεξόμεθα. Ἀλλ᾽ εἰ καὶ ταῦτα μὴ προὔκειτο, ἀλλὰ δὴ τὴν ὑμετέραν ἀγχίνοιαν ἐχρῆν καὶ διὰ σπουδῆς καὶ δι᾽ εὐχῆς ἔχειν πάντοτε, ἐν μηδεμιᾷ τὸ καθαρὸν τῆς ὑμετέρας ψυχῆς κοινωνεῖν δοκεῖν ἀνθρώπων ἔθεσι παγκάκων. Πρὸς τούτοις κἀκεῖνο πάρεστι συνορᾶν, ὡς ἐν τηλικούτῳ πράγματι, καὶ τοιαύτῃ θρησκείας ἑορτῇ διαφωνίαν ἄρχειν, ἐστὶν ἀθέμιτον. Μίαν γὰρ ἑορτὴν τὴν τῆς ἡμετέρας ἐλευθερίας ἡμέραν, τουτέστι τὴν τοῦ ἁγιωτάτου πάθους, ὁ ἡμέτερος παρέδωκε σωτὴρ, καὶ μίαν εἶναι τὴν καθολικὴν αὐτοῦ ἐκκλησίαν βεβούληται, ἧς εἰ καὶ τα-μάλιστα εἰς πολλοὺς καὶ διαφόρους τόπους τὰ μέρη διῄρηται, ἀλλ᾽ ὅμως ἑνὶ πνεύματι, τουτέστι τῷ θείῳ βουλήματι, θάλπεται· λογισάσθω δὴ τῆς ὑμετέρας ὁσιότητος ἀγχίνοια, ὅπως ἐστὶ δεινόν τε καὶ ἀπρεπὲς, κατὰ τὰς αὐτὰς ἡμέρας ἑτέρους μὲν ταῖς νηστείαις σχολάζειν, ἑτέρους δὲ συμπόσια συντελεῖν, καὶ μετὰ τὰς τοῦ πάσχα ἡμέρας, ἄλλους μὲν ἐν ἑορταῖς καὶ ἀνέσεσιν ἐξετάζεσθαι, ἄλλους δὲ ταῖς ὡρισμέναις ἐκδεδόσθαι νηστείαις. Διὰ τοῦτο γοῦν τῆς προσηκούσης ἐπανορθώσεως τυχεῖν, καὶ πρὸς μίαν διατύπωσιν ἄγεσθαι τοῦτο ἡ θεία πρόνοια βούλεται, ὡς ἔγωγ᾽ ἅπαντας ἡγοῦμαι συνορᾶν.

(c. 19.) Ὅθεν ἐπειδὴ τοῦθ᾽ οὕτως ἐπανορθοῦσθαι προσῆκεν, ὡς μηδὲν μετὰ τοῦ τῶν πατροκτόνων τε καὶ κυριοκτόνων ἐκείνων ἔθους εἶναι κοινὸν, ἔστι δὲ τάξις εὐπρεπὴς, ἣν πᾶσαι αἱ τῶν δυτικῶν τε καὶ μεσημβρινῶν καὶ ἀρκτῴων τῆς οἰκουμένης μερῶν παραφυλάττουσιν ἐκκλησίαι, καί τινες τῶν κατὰ τὴν ἑῴαν τόπων, τούτου ἕνεκεν ἐπὶ τοῦ παρόντος καλῶς ἔχειν ἅπαντες ἡγήσαντο· καὶ αὐτὸς δὲ τῇ ὑμετέρᾳ ἀγχινοίᾳ ἀρέσειν ὑπεσχόμην, ἵν᾽ ὅπερ δ᾽ ἂν κατὰ τὴν τῶν Ῥωμαίων πόλιν τε καὶ Ἀφρικὴν, Ἰταλίαν τε ἅπασαν, Αἴγυπτον, Σπανίαν, Γαλλίας, Βρεττανίας, Λιβύας, ὅλην Ἑλλάδα,

Ἀσιανήν τε διοίκησιν καὶ Ποντικὴν καὶ Κιλικίαν μιᾷ καὶ συμφώνῳ φυλάττεται γνώμῃ ἀσμένως τοῦτο καὶ ἡ ὑμετέρα προσδέξηται σύνεσις, λογιζομένη ὡς οὐ μόνον πλείων ἐστὶν ὁ τῶν κατὰ τοὺς προειρημένους τόπους ἐκκλησιῶν ἀριθμὸς, ἀλλὰ καὶ ὡς τοῦτο μάλιστα κοινῇ πάντας ὁσιώτατόν ἐστι βούλεσθαι, ὅπερ καὶ ὁ ἀκριβὴς λόγος ἀπαιτεῖν δοκεῖ, καὶ οὐδεμίαν μετὰ τῆς Ἰουδαίων ἐπιορκίας ἔχειν κοινωνίαν. Ἵνα δὲ τὸ κεφαλαιωδέστερον συντόμως εἴπω, κοινῇ πάντων ἤρεσε κρίσει, τὴν ἁγιωτάτην τοῦ πάσχα ἑορτὴν μιᾷ καὶ τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ συντελεῖσθαι. Οὐδὲ γὰρ πρέπει ἐν τοσαύτῃ ἁγιότητι εἶναί τινα διαφορὰν, καὶ κάλλιον, ἕπεσθαι τῇ γνώμῃ ταύτῃ, ἐν ᾗ οὐδεμία ἐστὶ ἀλλοτρίας πλάνης καὶ ἁμαρτήματος ἐπιμιξία.

(c. 20.) Τούτων οὖν οὕτως ἐχόντων, ἀσμένως δέχεσθε τὴν τοῦ Θεοῦ χάριν καὶ θείαν ὡς ἀληθῶς ἐντολήν· πᾶν γὰρ, ἔι τι δ᾽ ἂν ἐν τοῖς ἁγίοις τῶν ἐπισκόπων συνεδρίοις πράττεται, τοῦτο πρὸς τὴν θείαν βούλησιν ἔχει τὴν ἀναφορὰν. Διὸ πᾶσι τοῖς ἀγαπητοῖς ἡμῶν ἀδελφοῖς ἐμφανίσαντες τὰ πεπραγμένα, ἤδη καὶ τὸν προειρημένον λόγον καὶ τὴν παρατήρησιν τῆς ἁγιωτάτης ἡμέρας ὑποδέχεσθαί τε καὶ διατάττειν ὀφείλετε, ἵν᾽ ἐπειδὰν πρὸς τὴν πάλαι μοι ποθουμένην τῆς ὑμετέρας διαθέσεως ὄψιν ἀφίκωμαι, ἐν μιᾷ καὶ τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ τὴν ἁγίαν μεθ᾽ ὑμῶν ἑορτὴν ἐπιτελέσαι δυνηθῶ, καὶ πάντων ἕνεκεν μεθ᾽ ὑμῶν εὐδοκήσω, συνορῶν τὴν διαβολικὴν ὠμότητα ὑπὸ τῆς θείας δυνάμεως διὰ τῶν ἡμετέρων πράξεων ἀνῃρημένην, ἀκμαζούσης πανταχοῦ τῆς ἡμετέρας πίστεως καὶ εἰρήνης καὶ ὁμονοίας. Ὁ Θεὸς ὑμᾶς διαφυλάξοι, ἀδελφοὶ ἀγαπητοί."

Es handelt sich hier in dem ganzen Schreiben zunächst bloß um den Termin der christlichen Passafeier, und zwar um einen gemeinschaftlichen Tag derselben für alle Katholiker. Es ist ferner hier nur von der eigentlichen ἑορτὴ der Passafeier, letztere in ihrer Collectivbedeutung genommen, von dem Freudenfest der christlichen Passazeit, dem Gipfelpunkt der Feier, die Rede, und dieses sollte nach den Beschlüssen von Nicäa in der ganzen Kirche auf denselben Tag gehalten werden: κοινῇ πάντων ἤρεσε κρίσει, τὴν ἁγιωτάτην τοῦ πάσχα ἑορτὴν

μιᾷ καὶ τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ συντελεῖσθαι. Hiebei treten aber nun jene beiderlei Differenzen zwischen den Orientalen und Occidentalen hervor; einmal die: daß den Einen dieser Tag der Todestag, den Andern der Auferstehungstag des Herrn ist, daß hienach für beide Theile das Freudenfest nicht auf denselben Wochentag fiel; sodann die: daß beiden Theilen jene *ἑορτὴ* nicht immer auf dieselbe Woche, sogar oft nicht einmal in denselben Monat fiel. Wenn Constantin gleich anfangs, wo er von der *ἁγιωτάτη ἡμέρα τοῦ πάσχα* und von dem nicänischen Beschluß spricht, das Fest auf denselben Tag in der ganzen Kirche zu halten, hinzufügt: „Denn was kann schöner und wundervoller sein, als wenn dieses Freudenfest (*ἑορτὴ*) *παρ' ἧς τὰς τῆς ἀθανασίας εἰλήφαμεν ἐλπίδας* bei Allen in derselben Ordnung und nach einem evidenten System unfehlerhaft gehalten wird?" so hat er die *ἑορτὴ* mehr vom occidentalen Gesichtspunkt aus als Auferstehungspassa aufgefaßt. Der eigentliche Freudentag der christlichen Feier ist ihm hier der Ostertag. Wenn er aber später im Verlauf des Schreibens sagt: „Daß bei einem so wichtigen Fest unsers Cult ein Gegensatz herrsche, ist unrecht, *μίαν γὰρ ἑορτὴν, τὴν τῆς ἡμετέρας ἐλευθερίας ἡμέραν, τουτέστι τὴν τοῦ ἁγιωτάτου πάθους, ὁ ἡμέτερος παρέδωκε σωτήρ*, so hat er dabei mehr die andere, bei den Orientalen besonders hervortretende, und zwar theilweise als *ἑορτὴ* im frohen Sinn hervortretende Seite der christlichen Feier — das Leiden Christi im Auge. Auf die hiedurch herbeigeführte Differenz in der Wochenstellung der Passa-*ἑορτὴ* bezieht sich die Bemerkung: es sei unschicklich, daß *κατὰ τὰς αὐτὰς ἡμέρας* (*τοῦ πάσχα*) *ἑτέρους μὲν ταῖς νηστείαις σχολάζειν, ἑτέρους δὲ συμπόσια συντελεῖν*, daß Passatage von derselben Bedeutung für die Christenheit, wie der Tag der Kreuzigung und der Grabesruhe, von den Einen mit Fasten, von den Andern mit dem Freudenmahl und Aufhebung des Fastens begangen werden (was sonach auch in dem Fall, wenn diese Tage von beiden Theilen in derselben Woche und am gleichen Wochentag, wofern es gerade so sich traf, begangen wurden, dennoch die gleiche Differenz in der Form der Feier zwischen ihnen zur Folge hatte); die weitere, unmittelbar folgende Bemerkung aber: es sei gleich unschicklich, daß *μετὰ τὰς τοῦ πάσχα ἡμέρας* die Einen feiern, die Andern fasten, kann sich nur auf die Jahresstellung der Passa-*ἑορτὴ* beziehen. Nach den Tagen des Passa nämlich — also nach dem Todes- und Auferstehungstag — hatte für beide Theile das Fasten ein Ende; somit kann diese zweite Differenz in dem Fall, wenn beiden die

Feier auf die gleiche Woche fiel, nicht stattgefunden haben; sie trat dagegen in dem Fall ein, wenn die ιδ΄, der Termin der asiatischen Feier, in der Woche vor der römischen einfiel, und noch mehr, wenn vermöge einer verschiedenen Berechnung der ιδ΄ die Orientalen ihre Feier mehrere Wochen vor der abendländischen begingen; denn alsdann befanden sich die Occidentalen noch in dem Fasten, in der Zeit ante dies paschales, während die Orientalen die Passatage schon hinter sich hatten und in die μετὰ τὰς τοῦ πάσχα ἡμέρας beginnenden, bis zur Pentekoste andauernden Freudenwochen eingetreten waren. In diesem Fall aber bezieht sich diese zweite Differenz vorzüglich auf die Jahresstellung der christlichen ἑορτή. Auch nach Constantin's Schreiben feierten daher die Quartodecimaner vom Anfang des vierten Jahrhunderts mit ihrem Fest nicht etwas Jüdisches, sei's auch durch den Vorgang Christi Geheiligtes, nicht etwa das Andenken an das von dem Herrn mit seinem Abschieds- und Abendmahl verbundene Passaessen, sondern einfach den Tod Jesu, aber als eine Thatsache von froher Erlösungsbedeutung — sie feierten sie auf eine specifisch-christliche Weise; nur gingen sie dabei von einer mehr dogmatischen Betrachtung des Todes Jesu aus, bestimmten aus dem bekannten Grunde den Termin ihrer Todesfeier nach der typischen ιδ΄ und folgten in der Berechnung der ιδ΄ dem jüdischen Kalender, ohne sich an den Canon des Occidents, das „μετὰ ἰσημερίαν ἑορτήν" zu kehren. Vom Gesichtspunkt des äußern Cult aufgefaßt, lehnte sich daher ihre Terminsbestimmung des christlichen Passa — sowohl was die Wochen- als was die Jahresstellung betrifft — an die Zeitbestimmungen des jüdischen Kalenders an; und dies ist auch der bekannte Gesichtspunkt, unter welchem im dritten Jahrhundert die Eigenthümlichkeit des asiatischen Ritus im Abendland aufgefaßt, und was bei der nun herrschenden Antipathie gegen das ungläubige Israel neben dem Drang nach Einheit als ein Haupthebel gebraucht wurde, um den Orient zur Annahme der römischen Observanz zu bewegen.

Dies sind die beiden Hauptmotive, welche Constantin hervorhebt. „Eine katholische Feier des Passa ist unumgängliches Bedürfniß, das kann aber nur die Feier der entschiedenen Mehrheit sein, welcher nun auch der größte Theil der Orientalen beigetreten ist; es kann nur diejenige Feier sein, welche mit dem Kalender des unglaubigen Judenvolks, dieser πάγκακοι, der Mörder Jesu, die zweimal in Einem Jahr Passa halten und der Wahrheit ganz los sind, nichts gemein hat; nur diejenige Ob-

servanz, die auf dem ἀκριβὴς λόγος, dem einem jeden Jahr sein besonderes Passa sichernden Aequinoctialsystem beruht (c. 19), die vom ersten Tag der Passion, ἐκ πρώτης τοῦ πάθους ἡμέρας ἄχρι τοῦ παρόντος beobachtet worden, also die älteste urapostolische, der von Christus selbst ausgehende δρόμος πρέπων ist" (c. 18).

Eines konnte bei den Quartodecimanern des dritten und vierten Jahrhunderts noch nicht erörtert werden: die Zeit ihrer Auferstehungsfeier. Nirgends ist davon die Rede, daß sie das Gedächtniß der Auferstehung vom Sonntag auf den Werktag verlegt hätten. Sicherlich hätte aber Epiphanius eine Losreißung des Ostertags von der κυριακὴ nicht mit Stillschweigen übergangen. Man kann daher nichts Anderes voraussetzen als: Ostern war auch diesen Quartodecimanern stets ein Sonntag, wie den Asiaten des zweiten Jahrhunderts und den Occidentalen. Dagegen liegt in jener Angabe des Epiphanius (**Haeres.** 50, 1): das Todesfest sei bei allen Quartodecimanern ein Festtag gewesen (nicht eine Festwoche), den sie zubrachten νηστεύοντες καὶ τὰ μυστήρια ἐπιτελοῦντες, eine Andeutung davon, daß auch sie, wie ihre Vorgänger im zweiten Jahrhundert, die Ostercommunion (τὸ τῆς ἀναστάσεως μυστήριον) auf den Todestag verlegten, an dessen Abend sie die Passafasten abbrachen. Dazu kommt die Folge, welche bei den Quartodecimanern des dritten und vierten Jahrhunderts eine frühere Feier des ιδ´ nothwendig auch für den Termin des Osterfestes mit sich brachte. Der Ostertag war nach dem Ritus des Orients wie des Occidents unveränderlich an die ιδ´ geheftet, immer bei beiden Theilen die erste κυριακὴ nach der ιδ´. Konnte man sich's auch gefallen lassen, daß, wenn die ιδ´ auf einen Montag fiel, zwischen dem Todes- und Auferstehungsfest ein Intervall von fünf Tagen sich einschob, so ist es dagegen undenkbar, daß die Orientalen auch ein Intervall von einem ganzen Monat zwischen beiden hätten dulden können. Begingen sie daher im Anschluß an den jüdischen Kalender den Tod Jesu schon im Anfang des März, so konnten sie Ostern nicht erst nach der Frühlings-Tag- und Nachtgleiche — also einen Monat später — halten, sondern gemäß dem allgemeinen Canon der ganzen Kirche, daß dasselbe der nächste Sonntag nach dem Todestag sein müsse, mußte in diesem Fall nothwendig auch das Osterfest des Orients dem des Occidents gegenüber sich einen Monat vorschieben. Darauf deutet Constantin a. a. O. (c. 18), wenn er in seinem Passaschreiben darauf dringt: die ἑορτὴ παρ' ἧς τὰς τῆς ἀθανασίας εἰλήφαμεν ἐλπίδας müsse μιᾷ τάξει bei allen φυλατ-

τεσσαρεσκαιδεκάτῃ, auch das Osterfest müsse in der ganzen Kirche nach einer gemeinschaftlichen Ordnung an demselben Tag (Wochen- nicht nur, sondern auch Monatstag) gehalten werden. Wenn die ιδ΄ so genau, nach der Norm der Urwoche, an Ostern und Ostern an der ιδ΄ hing, dann ist es um so leichter begreiflich, daß die beide Feste betreffenden Fragen unter dem gemeinschaftlichen Namen der Passafrage, des Passastreites begriffen wurden.

Schluß.

Fassen wir das Bisherige zusammen, und vergleichen die Passafeier des Orients und Occidents, wie sie sich im Laufe des dritten und vierten Jahrhunderts gestaltet hat, mit der Gestalt dieser Controverse im zweiten Jahrhundert, so ist, aller Modificationen ungeachtet, welche der Fortschritt der Zeit allmälig herbeigeführt hat, dennoch der Stand der Parteien, der Sinn und Grundtypus ihrer Observanzen in der Hauptsache in beiden Zeiträumen constant derselbe. Die judaisirenden Quartodecimaner, die Laodiceer, ein Blastus und seine Partei verschwinden, von den Katholikern des Orients und Occidents bekämpft, schon zu Anfang des dritten Jahrhunderts; zurück bleiben auf dem Kampfplatz nur die Katholiker des Morgen- und Abendlandes, mit ihrer zweifachen Praxis, gestützt beide auf eine verschiedene apostolische Tradition; eine katholische Minorität und Majorität, jede mit einem eigenthümlich ausgeprägten Ritus; die Grundlage beider Observanzen ist auch jetzt noch eine gemeinschaftliche, specifisch-christliche, ganz wie im zweiten Jahrhundert. Die Differenz beider liegt in beiden Perioden zunächst in einer verschiedenen Terminbestimmung der Feier; in der ersten hauptsächlich in Absicht auf die Wochenstellung, in der zweiten vorzüglich in Absicht auf die Jahresstellung des Festes. In beiden Beziehungen lehnen sich die Asiaten an den jüdischen Kalender an, sie feiern den Tod Jesu an der ιδ΄, dem jüdischen Passaopfertag selbst, gleichviel, auf welchen Wochentag er falle, und folgen theilweise der ιδ΄ des neujüdischen Kalenders, gleichviel, in welchen Monat sie fällt, ob vor die ἰσημερία ἐαρινή oder auch in die Zeit nach derselben. Darüber werden sie im dritten und vierten Jahrhundert des Anschlusses an das ungläubige Judenvolk beschuldigt, verwahren sich aber gegen diese Anschuldigung sowohl in Absicht auf den Gegenstand und die Bedeutung ihrer Feier, als in Absicht auf das Princip ihrer Terminbestim-

mung. Nicht um den jüdischen Passakalender, sagen sie, sei es ihnen zu thun, sondern lediglich um den Todestag Jesu und den richtigen urapostolischen Termin seiner Feier. Das, nicht der Judenkalender, sei ihr Princip. Ja einige trennen sich zum Zeichen ihrer specifisch-christlichen Tendenz sogar von der ιδ' und halten nur den römischen Monatstag fest, auf welchen in der Urwoche die Kreuzigung gefallen war. Nirgends ist ein Grund zu der Annahme, daß der νόμος mit seinen Passabestimmungen den Asiaten mehr gewesen, als eine typische Analogie, was er den Occidentalen auch war; daß die Meinung: sein Ritus habe neben der Erfüllung selbst noch eine fortwährende Geltung,[1] und nicht bloß das göttlich geordnete Zusammentreffen des wahren Passaopfers am Kreuz mit dem vorbildlichen Passaopfer auf denselben Tag in der Urwoche das Motiv gewesen sei, das sie auf den jüdischen Ritustag mehr als auf den Wochentag Gewicht legen ließ. Der Tod Jesu ist den asiatischen Katholikern des dritten und vierten Jahrhunderts, wie denen des zweiten, ein Grundstein der Erlösung; mit seinem Eintritt ist das große Werk vollbracht; jetzt, noch an der ιδ', muß daher die Trauerzeit abgebrochen werden; sie stehen damit, mehr oder weniger bewußt, aber wie ihre Vorgänger, auf dem Boden Paulinischer und Johanneischer Anschauungen.

Dagegen steht ihr Ritus dem in sich geschlossenen, regelmäßig weiter gebildeten der Occidentalen als eine in sich gespaltene, unsichere, unbequeme, in der Entwicklung zurückgebliebene Observanz, als eine eintägige Feier einer entwickelten Feierwoche des Todes Jesu gegenüber. Der abendländische Ritus behauptet seinen persönlichen, streng traditionellen Charakter auch in seiner Fortbildung in dieser neuen Periode. Es ist ein vollkommenes Nachbild der Urwoche, was hier nach und nach aufgestellt wird. Die Urwoche war von Montag bis Samstag eine Passions- und Trauerwoche; auch die Feierwoche soll es sein. Der Mittwoch und Freitag der Urwoche waren dort die kritischen Wendepunkte der Leidensgeschichte; sie sollten auch in der Feierwoche als solche wiederzufinden sein. Die Urwoche war mit der jüdischen Passazeit zusammengefallen; auch die Feierwoche sollte an die ιδ' angeknüpft und diese nach demselben Kalender berechnet werden, nach welchem sie in der Urwoche be-

[1] Von dieser Ansicht gehen auch die kirchlichen Archäologen aus. Weniger bestimmt Augusti Denkw. II. S. 30 f., entschieden Rheinwald kirchliche Archäologie S. 169 ff. und Guericke chr. k. Archäologie S. 163 f.

rechnet worden war. Die Empfindungen der Urwoche waren zwischen Samstag und Sonntag scharf abgegrenzt; Trauer und Jubel, Furcht und Hoffnung stießen in jener Mitternachtsstunde aneinander; die Samstagsnacht sollte auch in der Feierwoche die Grenzlinie dieser Empfindungen sein, bis dahin Trauer, von dort Freude; ja die Trauerwoche sollte mit einem besonders feierlichen Schluß, mit einer Vigilie beendigt und in der Nacht noch, wie dort von den Jüngern, der Festjubel begonnen werden; nur eine solche Nachtwache schien einen würdigen Uebergang der Trauer in die Freude und ein würdiges Begehen jener bedeutungsvollen Osternacht bilden zu können. In der That ein ganz consequenter Fortbau auf jenem urapostolischen, streng traditionellen, an alle Einzelnheiten der Normalwoche sich anschließenden Typus; daneben fortwährende Berufung auf das Alter und die Herkunft dieser Observanz von einem Petrus und Paulus, den römischen Aposteln, wie früher von einem Petrus und Jakobus, den Aposteln von Rom und Jerusalem. So können wir denn auch in dieser Fortbildung der Passafeier im dritten und vierten Jahrhundert, in dem ganzen Stand der Controverse, der Parteien in dieser Zeit, in der gemeinschaftlichen Grundlage wie in dem Wesen ihrer Differenz in der That nichts erkennen, als eine neue vollkommene Gewähr dafür, daß auch die Bedeutung der Passacontroverse im zweiten, der Passadifferenz im ersten Jahrhundert im Vorstehenden richtig aufgefaßt worden ist.

Vierter Abſchnitt.

Schluß und Ergebniß für die Evangelienkritik.

Mit den genannten drei Theilen der Entwicklungsgeſchichte der Paſſafeier in den drei erſten Jahrhunderten liegt dieſe nun in ihrem ganzen Verlaufe vor uns, und es dürfte ſich am Schluß dieſer Erörterungen bewährt haben, was im Eingang derſelben, der Orientirung wegen, als Behauptung kurz angedeutet worden iſt. Beim Ueberblick über die ganze Entwicklungsreihe ſtellen ſich alsbald zwei Hauptperioden dar, in welche der ganze Zeitraum vom Tode des Herrn bis zur Synode von Nicäa zerfällt: eine Periode freier Bildung und Uebung des chriſtlichen Paſſacultus, von der Zeit der Apoſtel bis auf 170, und eine Periode katholiſcher und canoniſcher Firirung dieſes Cult von 170—325, bis zur Vereinigung unter Conſtantin. In jener erſten Periode geben unter der Herrſchaft des in ſich einigen apoſtoliſchen Geiſtes, der die Individualität, ſeines innern Bandes und Einheitsgrundes ſich bewußt, gewähren läßt, ja ſie in ſich ſelbſt trägt, aus den Entwicklungsformen des chriſtlichen Bewußtſeins unter den Apoſteln ſelbſt und aus den eigenthümlichen beiden Hauptrichtungen der erſten Zeit neben der Varietät ſonſtiger äußerer Gebräuche zwei Hauptobſervanzen im Paſſaritus hervor: eine mehr ſtreng traditionelle und eine mehr ideelle freie, eine mehr perſönliche, ſubjective und eine mehr univerſelle, objective, eine Jakobi-Petriniſche und eine Pauliniſch-Johanneiſche. Beide haben das vollkommene Recht, ſich ihrer apoſtoliſchen Abkunft zu rühmen; beide entſprechen der Individualität der Apoſtel, auf welche ſie zurückgehen, und der Entwicklungsſtufe des Bewußtſeins, der ſie angehören wollen. Die Petriniſche iſt wohl die ältere, die Johanneiſch-Pauliniſche die ſpäter entſtandene; jene gehört mehr den erſten Judenchriſten, dieſe mehr den älteren Heidenchriſten, jene Rom und Jeruſalem, dieſe Ephesus und Hierapolis an. Beide ſtehen von Anfang an auf einer ſpecifiſch-chriſtlichen Grundlage; aber die eine bildet ſich, im ſtetigen Zuſammenhang mit dem noch ältern Inſtitut des chriſtlichen Wochencyclus, ganz

aus der Physiognomie der Urwoche heraus; ihr Princip ist treues allseitiges Nachbilden des Faktums nach allen seinen Umständen und Theilen; die andere bildet sich, ohne allseitigen Zusammenhang mit der Urwoche und ihrer ersten Nachfeier, zuerst bei einem Nichtautopten, und ihr Bildungsprincip ist eine zwar auf den äußern Zusammenhang beider Testamente gebaute, aber dabei dennoch specifisch-christliche Idee: die Paulinische von Christus, dem wahren Passalamm. Diese Idee und ihre vorherrschend treibende Macht ist es, was in der Urwoche die ιδ' als den wahren Haltpunkt der Todesfeier erscheinen läßt. Ein freieres Walten der Idee nöthigt den Tod Jesu von seiner universellen Bedeutung aus zu betrachten, und macht dadurch den Gedächtnißtag dieser Thatsache in seinem Schluß zu einer frohen ἑορτή. Unter der Centralität und auf's Wesentliche gerichteten Weitherzigkeit des apostolischen Geistes bestehen diese beiderlei Observanzen ruhig neben einander; die Einheit der Liebe und des Glaubens sind das Wichtigste; das Aeußere ist Nebensache; aus Tagen und Monden soll kein Gesetz gemacht werden. Auch so lange die nachapostolischen Männer der ersten Zeit, z. B. ein Polykarp, noch leben, verständigt man sich über solche rituelle Differenzen leicht, der Uebereinstimmung im Glaubensgrunde und in den Hauptstücken des praktischen Christenthums gewiß, wenn man auch bereits in der Mitte des zweiten Jahrhunderts, als die Varietät und Individualität der Ansichten und Gebräuche bei den Häretikern in extreme Willkür überzugehen und den bindenden Mittelpunkt des ächtevangelischen Geistes und Glaubens zu verlieren anfing, das Bedürfniß einer Einigung der bischöflichen Kirchen, selbst in den Hauptpunkten des Ritus, zu fühlen begann.

Erst mit dem Auftreten und den Extravaganzen der Marcionitischen und Valentinischen Gnosis, als eine Auflösung der Einheit im Geist, der Einfalt des Glaubens, der festen traditionellen und apostolischen Grundlagen drohte, als die Zahl der Häresien überhand nahm, da schien der Geist der Einheit, das pneumatische Band der Kirche nicht mehr zu genügen. Die Nothwehr trieb die bischöflichen Gemeinden zu engerem Anschluß; man fühlte das Bedürfniß, als eine geschlossene, in sich einige Phalanx der vielköpfigen und excentrischen Häresie, im Besitz eines übereinstimmenden Glaubens, einer übereinstimmenden apostolischen, schriftlichen und mündlichen Ueberlieferung, entgegentreten zu können. Von nun an wurde auch unter den Katholikern auf Einförmigkeit, auf katholische Einheit des Ganzen ge-

sehen; es wird nun auf die Entwicklung des Dogma, auf katholische Fixirung desselben, auf einstimmige Entwicklung der äußern Zucht, Verfassung, Organisation der Kirche in Cult und Ritus gedrungen. Von jetzt an, um 170, nachdem in Rom der gewaltigste Sturm der heidnisch gefärbten Häresе abgeschlagen war, beginnt denn auch die allmälige katholische Fixirung des Passacult. Das Erste, was entschieden wird, ist die specifisch-christliche Form und Bedeutung des kirchlichen Passa gegen die Judaisten in Laodicea und Rom. Beide Kirchen, die kleinasiatische und die römische, erheben sich gegen die judaistische Feier je nach der Zeitfolge, in welcher die Anmaßungen derselben in ihrer Mitte auftraten. Um 220 stehen diese Judaisten im römischen Häretikerkatalog des Hippolytus, dessen Lehrer Irenäus schon gegen Blastus geschrieben hatte. Das Zweite, was im Laufe von 130 Jahren entschieden wird, ist die äußere Gestaltung, insbesondere der Termin, der ästhetische Charakter und die äußere Physiognomie der Feier. Jener zweifache Canon, auf dem die Passafeier heute noch beruht, ist das Resultat dieser Entwicklungen: der Wochencanon, daß Ostern nur an einem Sonntag, und zwar am nächsten nach der ιδ', dem Ostervollmond, gehalten werden dürfe, und, wenn dieser selbst auf einen Sonntag fällt, an der nächstfolgenden κυριακή; und der Jahrescanon, daß die normgebende ιδ' stets der erste Vollmond nach der Tag- und Nachtgleiche des Frühjahrs sein müsse. Die occidentale Kirche ist es, welche diesen zweifachen Canon zu Tage fördert; von ihr geht die Ausbildung der Todesfeier Jesu in eine Feierwoche und zugleich in einen Trauercult aus; von ihr die möglichst vielseitige Nachbildung der Urwoche sammt der eigenthümlichen Bedeutung ihrer Tage. Es ist das Ergebniß von 130 Jahren, daß sich die abweichende orientale, mehr ideelle Observanz nach und nach sammt ihrer Ueberlieferung vor dieser mehr traditionellen Praxis beugen muß. Unter Constantin's politischem Einfluß und energischen Maßregeln sehen wir nach hundertjährigem Kampf, des Streites müde, den größern Theil der asiatischen Bischöfe dem Drang nach katholischer Einheit nachgeben und der römischen Praxis sich anschließen, welche, anfangs ohne Anathema ausgesprochen, schon 16 Jahre später in der Form eines Kirchengesetzes unter Strafandrohung aufgestellt, die Ueberreste der asiatischen Gemeinden, die an der alten asiatischen Tradition noch festhalten, als Quartodecimaner und Protopaschiten zu Häretikern macht (Guericke a. a. O. S. 167). So ist in dieser

zweiten Periode das Zwiefache gethan, die Normen der Feier sind aufgestellt und zur allgemeinen Anerkennung gebracht, der katholische Ritus steht in der Hauptsache fertig da.

I. Ergebniß für das Johanneische Evangelium.

Hiemit könnten wir unsere Untersuchung abbrechen, böte nicht gerade dieser Gegenstand für die wissenschaftlichen Kämpfe der Gegenwart noch eine Seite dar, von der ihm ein besonderes Interesse zukommt und durch welche er in die kritischen Zeitfragen eingreift; eine Seite, die nun eben auf diesem Gipfel der Untersuchung sich leicht ausführen läßt und daher noch besondere Beachtung verdient. Es ist dies sein neuerdings vielbesprochenes Verhältniß zur Evangelienkritik, besonders zu der Kritik des Johanneischen Evangeliums.

1) Kritische Argumente.

Man hat eben in dem Passastreit, namentlich in der asiatischen Observanz und deren festbeglaubigter Zurückführung auf den Apostel Johannes, eine Hauptinstanz überhaupt gegen den apostolischen, namentlich aber gegen den Johanneischen Ursprung des vierten Evangeliums gefunden, und sich mit großer Zuversicht darauf, als auf einen unumstößlichen Beweis, berufen. So zuerst Bretschneider (in den Probabilien S. 109 f.), nach ihm Schwegler (im Montanism S. 191 ff.), und **Dr.** v. Baur (Zeller's theol. Jahrb. 1844, 4. S. 659 ff., canon. Evang. S. 334 ff.); hierauf neben Anderm gestützt, hat man das für später und nichtjohanneisch erklärte Evangelium der Reihe dogmen- und kirchengeschichtlicher Entwicklungen des zweiten Jahrhunderts einverleibt und in ihm bei seiner angeblichen tendenzmäßigen Polemik gegen die asiatische Festpraxis einen Factor und ein Produkt jener antijüdischen Richtung gesehen, welche in den Kreisen des Apolinaris, in der kleinasiatischen Kirche, um die Mitte des zweiten Jahrhunderts aufgetreten sei. (Schwegler Mont. S. 214. S. 199—203, m. vergl. nachapost. Zeitalter **II,** S. 352 ff.). Es kann natürlich hier nicht der Ort sein, auf alle inneren und äußeren Momente, welche die moderne Kritik gegen den frühen und Johanneischen Ursprung des vierten Evangeliums geltend zu machen versucht hat, umfassend einzugehen; wir müssen uns hier der Natur der Sache nach darauf beschränken, das Verhältniß in's Licht zu setzen, in welchem der Passastreit zu der Evangelienfrage steht, und die Resultate zu ziehen, welche

aus der Geschichte der christlichen Passafeier für sie zu gewinnen sind.

Wie ist es möglich, hatte Bretschneider (a. a. O. S. 109) gefragt, wenn den Kleinasiaten das Johanneische Evangelium bekannt war, daß sie dann noch ihre ganz entgegengesetzte Observanz, wie sie es auf's Entschiedenste thun, auf den Apostel Johannes zurückführen konnten,[1] wenn doch diese auf der Prämisse ruhte, Jesus habe im Todesjahr gleichzeitig mit den Juden das Passamahl gehalten, während das Evangelium dieser Prämisse auf das Entschiedenste widersprach? — Die Kleinasiaten haben also, müssen wir im Sinn Bretschneider's fortfahren, das vierte Evangelium um Polykarp's Zeit noch nicht gekannt, es kann somit kein Produkt des apostolischen Zeitalters, noch des Johannes sein, da es in diesem Fall Polykarp, Johannes Schüler, nothwendig gekannt haben müßte. — Bestimmter spricht diese Schwierigkeit Schwegler aus (Montan. S. 195). „Klar ist, sagt er, daß die Johanneische Relation, indem sie den Tod Christi auf den Passatag setzt, dem kleinasiatischen Gebrauch widerspricht, welcher seinerseits auf eben diesen Tag das letzte Mahl Christi als Passamahl verlegt und eben mit dieser vorausgesetzten Thatsache seine Abweichung von den Occidentalen begründet; klar ferner, daß aus diesem Grunde derjenige Johannes, auf den Polykarp und Polykrates sich berufen, der Verfasser des unter diesem Namen bekannten Evangeliums nicht sein kann, um so weniger, als die Kleinasiaten nicht an's Johanneische Evangelium sich halten, das sie vielmehr nicht kennen, dessen Widerspruch sie nicht ahnen und das sie darum auch nicht zu Gunsten ihrer eigenen Festordnung umzudeuten versuchen, sondern an die synoptische Tradition; wahrscheinlich ist endlich, so viel wir jetzt schon zu schließen Ursache haben, daß dieses Evangelium eben jenen Conjuncturen, in deren Erörterung wir begriffen sind (den Verhältnissen der montanistischen Periode, der in der Mitte des zweiten Jahrhunderts beginnenden Reaction gegen den Judaismus, S. 214) seine Motive theilweise verdankt."

Hiebei ist freilich sogleich Eines zu bemerken. Die Asiaten sollen hienach — diejenigen nämlich, welche die ιδ' hielten und am Passastreit thätigen Antheil nahmen — das vierte Evangelium

[1] Jam vero, si Joannes Apostolus evangelium nostrum, et quidem Ephesis scripsisset: quo tandem modo Polycarpus et ecclesiae Asiae minoris dicere potuissent; Jesum agnum paschalem cum Judaeis uno eodemque die comedisse, seque hoc ab Joanne Apostolo accepisse? Nonne haec sententia e diametro contradixisset evangelio nostro?

gar nicht kennen, seinen Widerspruch nicht ahnen, sich ganz einfach an die Synoptiker halten. Man kann in Schwegler's Sinn nicht umhin, dies auch auf Polykrates und natürlich dann noch weit mehr auf den noch ältern Polykarp auszudehnen, wenn man S. 194 liest: „Wie konnte Polykrates mit klaren Worten sagen: οὗτοι πάντες (Philippus, Johannes, Melito) ἐτήρησαν τὴν ἡμέραν τῆς ιδ´ τοῦ πάσχα κατὰ τὸ εὐαγγέλιον, wenn ihm das Evangelium des letzten und ersten Apostels bekannt war?" Auch Apolinaris soll das vierte Evangelium nicht gekannt haben; „warum deutete er sonst nicht ganz einfach auf das Johanneische Evangelium hin? warum sonst diese gezwungene und nicht einmal genau zutreffende Provocation auf's Gesetz?" (in seinem ersten Fragment). In der That, Schwegler hat ganz recht: Polykrates wußte sein τηρεῖν der ιδ´ in Uebereinstimmung mit der evangelischen Urgeschichte und ihren schriftlichen Urkunden. Was folgt aber daraus? Entweder seine Passa-Observanz war eine judaisirende, und dann kann er nach Schwegler das vierte Evangelium nicht gekannt haben, oder er kannte das letztere, und dann kann seine Passapraxis keine judaisirende gewesen sein. Schwegler scheut sich nicht, zum Erstern zu greifen, während Zeller sich genöthigt sieht, anzuerkennen (Tübinger Jahrb. 1845, 4. S. 581, 640 ff.): seit 180 sei das vierte Evangelium und sein Johanneischer Ursprung in der Kirche allgemein anerkannt. Während Irenäus, Polykrates Zeitgenosse, der mit der asiatischen Tradition jedenfalls wohlbekannte Irenäus, dasselbe bereits als eine der vier nothwendigen Grundsäulen der schriftlichen Tradition von Christo betrachtet und der Antiochener Theophilus um 180 es bereits unzweideutig unter dem Namen des Apostels citirt, soll es Polykrates um 190 in der Heimath und Wiege des Evangeliums, in Kleinasien, noch nicht gekannt haben? Ist es aber völlig unglaublich, daß Polykrates es nicht kannte, nun so muß er eben nach seinen Worten seiner Uebereinstimmung mit demselben gewiß, so kann also auch die Observanz des ephesinischen Bischofs und seiner Gleichgesinnten, gemäß dem auch von Schwegler anerkannten, ganz antijüdischen Charakter dieses Evangeliums (Montanism. S. 205 ff.), keine ebionitische, sie muß vielmehr eine antijudaistische gewesen sein.

Vorsichtiger hat daher Dr. v. Baur die Schwierigkeit, welche sich von dem Passastreit aus wider das Johanneische Evangelium erhebt, so ausgedrückt: die Occidentalen, zu welchen auch Apolinaris in der vorliegenden Frage gezählt wird, haben sich gegen den asiatischen Ritus unbegreiflicher Weise

nicht auf das Johanneische Evangelium berufen, das doch ganz für sie sprach (a. a. O. 1844, 4. S. 647 u. 648), und dagegen die Orientalen für ihre judaistische Feier die Auctorität des Apostels Johannes geltend gemacht, während ihr Ritus mit dem Inhalt (der Passachronologie) und dem Geist des Johanneischen Evangeliums in direktem Widerspruch stehe (a. a. O. S. 649). Wenn das Erstere die Annahme eines über die Mitte des zweiten Jahrhunderts hinaufgehenden Alters der fraglichen Evangelienschrift sehr zweifelhaft erscheinen lasse, wird daraus weiter geschlossen, so mache das Letztere bei der hohen Glaubwürdigkeit der mündlichen Tradition der Asiaten über Johannes die Annahme eines Johanneischen Ursprungs derselben geradezu unmöglich. „Wie sollen wir es erklären, sagt v. Baur, daß in einem Streite, in welchem es sich um dieses (das antijüdische) Interesse handelte, von den Verfechtern desselben (den Abendländern) von einem Evangelium kein Gebrauch gemacht wird, das demselben so entschieden entgegenkam, es ganz in seiner Spitze aufgefaßt hatte? Wollte man auch die Ursache hievon in der freilich sehr großen Dürftigkeit der Nachrichten, die wir über die Passastreitigkeit haben, finden, so wird die Sache nur um so räthselhafter durch die eigene Erscheinung, daß während die Gegner der judaisirenden Sitte das für sie sprechende Evangelium völlig unbenutzt lassen, dagegen die Anhänger dieser Sitte denselben Apostel Johannes, der der Verfasser des Evangeliums sein soll, auf eine Weise als den ihrigen betrachten, welche weder mit dem Inhalt, noch dem Geist desselben zusammenstimmt“ (S. 648 f.). „Es stellt sich demnach hier ein unauflöslicher Widerspruch heraus, fährt v. Baur S. 650 fort, welcher um so gewichtiger ist, je größere Auctorität der Brief des Polykrates hat, wie mit Recht (von Schwegler) gesagt worden ist, „eines der lichtvollsten Aktenstücke der Geschichte des zweiten Jahrhunderts,“ der Brief eines Bischofs von Ephesus, wo Johannes selbst gestorben war, dessen Zeugniß in der wohlbeglaubigten Tradition, auf welche er sich beruft, hoch hinaufreicht in die ersten Zeiten des zweiten Jahrhunderts (S. 650). Es ergibt sich demnach (S. 659) das unumstößliche Argument, daß der Apostel Johannes, wenn er, wie von den gültigsten Gewährsmännern bezeugt wird, in der Frage über die Feier des Passa auf der Seite der Kleinasiaten stand, und

die Sitte der Kleinasiaten nur auf seiner Auctorität beruhen konnte, nicht der Verfasser des ihm zugeschriebenen Evangeliums sein kann; diese Annahme würde einen Widerspruch voraussetzen, welcher durchaus undenkbar ist."[1] Man sieht, die neuere Kritik legt auf diesen Punkt ein entscheidendes Gewicht, sieht in ihm ein Datum, „das man mit aller Schärfe festzuhalten habe" (S. 650), und ich stimme darin mit ihr ganz überein. Denn es gibt wohl keine andere Erscheinung im zweiten Jahrhundert, die äußere Zeugnisse aufzuweisen hätte, so bestimmt, so sicher beglaubigt, Zeugnisse, die so weit, sogar bis in das Zeitalter der Apostel zurückgehen, die es, wie diese, möglich machen, das Dasein der Erscheinung, auf welche sie sich beziehen, so bestimmt, so stetig bis dahin zu verfolgen und sie auf ihre Ausgangspunkte mit solcher Gewißheit zurückzuführen. Um so wichtiger ist es daher, eben aus ihr die Anhaltspunkte zu gewinnen, welche sie ungesucht für die Evangelienkritik, und besonders für die Johanneische, darbietet. Eben der Passastreit gibt nach unserer entschiedenen Ueberzeugung einen der stärksten und wichtigsten Belege für den ächt Johanneischen Ursprung des vierten Evangeliums, wenn auch innere Gründe demselben nicht schon, aller neueren Analysen und seiner innern Construction entnommenen kritischen Zweifel ungeachtet, hinreichende Gewißheit verleihen würden.[2]

2) Sachverhalt.

Man zieht aus der Geschichte der Passastreitigkeiten zwei für das Johanneische Evangelium gefährliche Consequenzen. Die eine ist ein Argument *ex silentio*, die andere eines *ex repugnantia*. Die Anhänger der antijüdischen Passafeier sollen nach v. Baur unbegreiflicher Weise ein für ihre Behauptung so günstiges Zeugniß, wie das dieser Evangelienschrift, unbenützt gelassen haben. Hätten sie das gethan, wenn sie dieselbe gekannt hätten? Nach dem Bisherigen braucht dagegen kein Wort mehr gesagt zu werden. Es ist oben vollständig die Nachweisung darüber gegeben worden, daß alle Schriftsteller, welche sich über die Passadifferenz von 170 haben vernehmen lassen, ein Clemens

[1] Ebenso Zeller, die äußeren Zeugnisse über das Dasein und den Ursprung des vierten Evangeliums. T. theol. Jahrb. 1845, 4. S. 638 f.

[2] Meine Ansicht über das Wesen und den eigenthümlichen Charakter des vierten Evangeliums habe ich in der Abhandlung über die „urchristliche Unsterblichkeitslehre", Studien und Kritiken, 1836, 8. S. 626 ff. in Kürze angedeutet.

von Alexandrien, ein Hippolytus, ein Apolinaris, nicht nur das Evangelium Johannis kennen und als Instanz gebrauchen, sondern daß namentlich Apolinaris schon auch bei seinen judaistischen Gegnern voraussetzt, daß ihnen dasselbe bekannt sein müsse, obwohl sie im Ganzen ἀμαθεῖς seien.

Eben so unrichtig müssen wir nach dem Bisherigen die zweite Prämisse finden, auf welche sich die neuere Kritik gegenüber dem vierten Evangelium stützt. Das letztere stellt den Herrn als das wahrhaftige Passalamm dar, in welchem das typische Opfer des Lamms erfüllt und aufgehoben ist; es läßt ihn an demselben Tag, an welchem das Lamm geschlachtet wurde, an der ιδ', sterben, und macht dabei den Anspruch, ein Werk des Lieblingsjüngers zu sein. — Dagegen soll die kleinasiatische Passafeier, die sich nicht weniger auf den Apostel Johannes stützt, auf der Voraussetzung beruhen, einerseits daß Christus an der ιδ' Abends (14—15. Nisan) noch mit seinen Jüngern das Passamahl gehalten und erst an der ιέ gelitten habe, andererseits daß nach diesem Vorgang des Herrn auch die christliche Passafeier, wenn man auch kein Lamm mehr dabei aß, an den noch geltenden gesetzlichen Tag des Passa gebunden sei, daß wenigstens der mosaische Termin, also ein Stück des νόμος, des Ceremonialgesetzes, als solches auch für die Christen noch fortwährende Geltung habe. — Demnach soll die Johanneische Observanz, als eine judaistische, mit der Johanneischen Relation, als einer antijüdischen, in direktem unauflösbarem Widerspruch stehen, und da der ächt Johanneische Ursprung jener Observanz unzweifelhaft bezeugt sei, so sei der nicht Johanneische Ursprung jener Relation die eben so unzweifelhafte Consequenz, welche sich daraus ergebe. — Aber wie, wenn die ganze Voraussetzung, wonach dem asiatischen Ritus ein judaistischer Charakter zugeschrieben wird, ein Irrthum ist? Wenn diese Feier, wie es zur Genüge nachgewiesen ist, statt aus einem ängstlichen Hängen am νόμος, vielmehr aus dem bestimmtesten Bewußtsein von der Aufhebung des typischen Opfers durch das wahrhaftige abgeleitet werden muß? wenn sie auf der urgeschichtlichen Prämisse ruht, daß in derselben Zeit, in welcher das typische Opfer geschlachtet wurde, in Christo das πάσχα ἀληθινὸν geopfert worden sei, daß gerade in diesem äußern Zusammentreffen beider der wahre Sinn des Typus und der organische Zusammenhang beider Testamente, wie die wahre erhabene Bedeutung des Opfertodes

Christi sich reflektire und deßhalb jener jüdische Ritustag der rechte Festtermin der christlichen Feier sei, gegeben durch die Oekonomie der christlichen Urgeschichte? Nun, dann kehrt sich Alles um, dann löst sich Alles in vollkommene Uebereinstimmung auf. Ja, man kann von hier aus weiter gehen. Eben diese als ächt Johanneisch beglaubigte Observanz wird nun von selbst auch für den Johanneischen Ursprung des vierten Evangeliums der stärkste Halt.

Man denke sich, in der kleinasiatischen Kirche existirt ein dieser durchaus eigenthümlicher Passacult. Es ist kein Zweifel, dieser Cult, durch welchen sich Kleinasien von Rom und von der ganzen occidentalen Kirche unterscheidet, schon zu Polykarp's Zeiten unterschied, kommt von den Aposteln Kleinasiens und namentlich von dem Lieblingsjünger her. Eine ganze Reihe mit Namen genannter traditioneller Zeugen der nachapostolischen Zeit steht dafür ein, Polykrates mit seinen sieben bischöflichen Altvordern, Melito, Thraseas, Sagaris, Papirius, lauter Bischöfe, also Träger der Tradition, darunter auch Polykarp, der unmittelbare Schüler des Johannes. Dieser Letztere gibt speciell und zwar in einer Verhandlung über diesen Ritus mit dem andersfeiernden Rom an, daß dieser Ritus von Johannes dem Apostel herstamme, ja daß er selbst, Polykarp, ihn mit Johannes immer, also auch noch zu den Lebzeiten des Johannes oft, so gefeiert habe; auch die übrigen Apostel, sagt er, mit denen er (in Kleinasien) verkehrt, also gewiß namentlich Philippus, der Apostel von Phrygien, haben diese Observanz gehabt. Diese eigenthümliche Passafeier Kleinasiens war also dort schon zu den Lebzeiten des Johannes die herrschende; sie hatte ihn selbst, wenn auch nicht zum Vater, doch gewiß zum Befestiger; seit seiner Zeit hatten alle Gemeinden Kleinasiens sie ohne irgend eine Abänderung gewissenhaft fortbeobachtet; noch um 190 wissen das alle katholischen Gemeinden in der Person der Stammhalter ihrer Ueberlieferung, ihrer Bischöfe, bestimmt zu ermitteln; sie sind ihrer Sache dabei so gewiß, daß sie auch auf die Gefahr eines Zusammenstoßes mit der ganzen übrigen Kirche hin darauf mit Ruhe beharren können; sie sind überzeugt, daß ihre Festsitte mit der Herrngeschichte, wie sie bei ihnen gewußt und accreditirt war, vollkommen übereinstimme (κατὰ τὸ εὐαγγέλιον, sagt Polykrates), ja die kleinasiatische Kirche hatte schon um die Mitte des zweiten Jahrhunderts (zwischen 157 und 168 n. Chr.) sogar die römische zum Anschluß an die Auctorität des Lieblingsjüngers in diesem Punkt zu be-

wegen gesucht; kurz — die Johanneische Authentie dieser eigenthümlichen Festsitte ist durch die ganze einstimmige gewissenhafte Ueberlieferung der kleinasiatischen Kirche außer Zweifel gesetzt.

Zu diesem eigenthümlichen Johanneischen Passacult Kleinasiens findet sich nun als Seitenstück im Schooß derselben Kirche eine eben so eigenthümliche Evangelienschrift, welche sich schon durch ihren Titel: „die Herrngeschichte nach Johannes", von dem Lieblingsjünger ableitet. Diese Evangelienschrift ist gleichfalls uralt. Schon die kleinasiatischen Presbyter des Irenäus, von denen er selbst sagt, daß sie mit den Aposteln noch in Umgang gestanden haben, V, 5: *οἱ πρεσβύτεροι τῶν ἀποστόλων μαθηταὶ*, daß sie Johannes, den Apostel, gesehen haben (II, 22, 5. V, 33), führen einen Ausspruch Jesu an, der nur im vierten Evangelium steht, welcher der ganz eigenthümlichen Diction dieser Evangelienschrift, der eigenthümlichen in ihr niedergelegten kleinasiatischen Aposteltradition, den nur von dem Lieblingsjünger berichteten Abschiedsreden angehört. Joh. 14, 2. *ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ πατρός μου μοναὶ πολλαὶ εἰσίν.* (Iren. adv. Haeres. V, 36.)[1] Selbst die ersten Bezweifler oder Bestreiter des Evangeliums vermögen es nicht, traditionelle Gründe wider dasselbe aufzubringen. Die Authenticität des canonischen Lucas läugnet Marcion, er hält ihm seinen Lucas als das gemeinsame ächte Urevangelium aller Apostel entgegen. Bei Johannes und Matthäus begnügt er sich mit der allgemeinen Gegenrede, das in denselben enthaltene Evangelium sei eben nicht das ächte *κήρυγμα* des Herrn; sie müssen also entweder in uralter Zeit von den Judaisten der Paulinischen Briefe verfälscht, oder diese Apostel selbst (Gal. II.) Judaisten gewesen sein. Aber an eine Emendation auch des vierten Evangeliums Hand zu legen wagte er nicht. Die Aloger aber, welche die Authentie des vierten Evangeliums, obwohl äußerlich die synoptischen Differenzen voranstellend, dennoch hauptsächlich aus dogmatischem

[1] *καὶ διὰ τοῦτο εἰρηκέναι τὸν Κύριον*, sagen die Kirchenältesten des Irenäus in Bezug auf eine eschatologische Vorstellung (bekanntlich folgte er gerade in diesem Punkt ganz besonders den kleinasiatischen Auctoritäten, Iren. V, 5. Euseb. III, 39) *ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου μονὰς εἶναι πολλάς.* Der Himmel, wird erklärt, sei für die, welche hundertfältige, das Paradies für die, welche sechzigfältige, die Gottesstadt für die, welche dreißigfältige Frucht bringen, als Aufenthaltsort bestimmt. Das Charakteristische *μονή* ist im A. T. *ἅπαξ λεγόμενον* 1. Macc. 7, 38, und kommt im N. T. nur zweimal, nur bei Johannes, nur in den Abschiedsreden, nur im vierzehnten Kapitel XIV, 2 und 23 vor.

Widerwillen gegen den montanistischen Paraclet, wie die der eben so altbezeugten Apokalypse,[1] aus Antipathie gegen den montanistischen Chiliasmus verwerfen, sind gleichwohl genöthigt, seine uralte Entstehung und Existenz einzugestehen, in der Art, daß auch sie beide Schriften, als gleich alt, nicht anders als im apostolischen Zeitalter, in derselben Region, wie die Katholiker es thun, im lydischen Asien, nur nicht durch den katholischen Johannes, sondern durch einen häretischen Zeitgenossen desselben, den Judaisten Cerinth, entstehen lassen müssen,[2] und das, obwohl sie in Kleinasien, in Thyatira, zu Hause, mit der dortigen Tradition, mit allen ihren etwaigen Schwächen und Lücken wohl bekannt sein konnten. Wenn schon die ältesten Katholiker Kleinasiens auf den urchristlichen Ueberlieferungsstoff dieses kleinasiatischen Evangeliums so bestimmt hindeuten, und die ältesten Bestreiter die uralte Existenz desselben so wenig in Abrede ziehen können, so gewiß sie jede Spur eines jüngern Ursprungs aufgedeckt hätten: so wird man wohl nicht anstehen dürfen, seinen Gebrauch, zumal in den Gemeinden Kleinasiens, schon in den Anfang des zweiten Jahrhunderts zu datiren. Dies versichert ausdrücklich Tertullian. Die canonischen Evangelien des Matthäus und Johannes, sagt er c. **Marcion IV**, 5, seien, wie der canonische Lucas, in den Hauptgemeinden, welche eine lückenlose Tradition haben, in Rom, das auf Petrus und Paulus, in Kleinasien, das auf Johannes zurückgehe, durch eine **continua series** von Bischöfen von der Apostelzeit an im Gemeindegebrauch gewesen, und zwar per et **secundum illas ecclesias** als apostolische Schriften tradirt (jene Gemeinden seien ihre Ueberlieferer und das Urtheil derselben von Anfang an die Garantie für den apostolischen Ursprung dieser Schriften). Von einer solchen bestimmten Behauptung über die alte Tradition des Evangeliums ohne Weiteres vorauszusetzen, daß sie aus der Luft gegriffen sei, hat man kein Recht.[3]

Auch nach sonstigen alten Anführungen ist die uralte Existenz dieser Evangelienschrift wahrscheinlich. Schon in der ersten nachapostolischen Zeit, wo neben

---

[1] Daß die Johanneische Authentie der Apokalypse der des Evangeliums nicht entgegen sei, ist Sache besonderer Erörterung, da es überzeugend nur durch eine ausführliche Untersuchung nachgewiesen werden kann. Man vergl. übrigens Ebrard das Ev. Joh. S. 180 ff. Gieseler, Kirchengesch. I, 1. S. 127.



[2] Mit Recht hat Bleek Beiträge S. 211 darauf aufmerksam gemacht.

[3] Ueber die Ueberlieferungstreue der alten Kirche s. Thiersch histor. Standpunkt S. 316 ff.

Aussprüchen des A. Ts. vorzugsweise nur Reden Jesu mit dogmatischer Auctorität und zwar, dem traditionellen Geist dieser Zeit gemäß, frei, ohne Nennung der Quellen, sogar ohne alle Bemerkung auch nur darüber citirt werden, ob sie auf mündlicher oder schriftlicher Tradition oder auf beiden beruhen (für eine Zeit, die der Authenticität jener Aussprüche noch aus frischer Tradition gewiß war und sie im Gemeindebewußtsein trug, etwa wie unser christliches Volk seine Bibelsprüche und Liederverse, brauchte das gar nicht beigesetzt zu werden), schon in dieser ersten nachapostolischen Zeit kommt auch der eigenthümliche urchristliche Ueberlieferungsstoff dieser Evangelienschrift, die eigenthümliche, von der Paulinischen und synoptischen leicht zu unterscheidende Anschauungs- und Ausdrucksweise, deren vollkommenster zusammenhängender Ausdruck die Johanneischen Schriften sind, die besonders in Kleinasien, dem Herd der Johanneischen Wirksamkeit, daheim ist, selbst in den sparsamen Ueberresten der christlichen Literatur jener Zeit und besonders der kleinasiatischen Kirche, deutlich in mancherlei Spuren vor. So in Polykarp's Brief, in den Ignatianischen Briefen,[1] einem Produkt nicht der occidentalen und

[1] Polykarp spricht von einem *ἐκ τοῦ διαβόλου εἶναι*; er sagt *ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι ἀντίχριστός ἐστι* ad Philipp. c. 7. Ignatius spricht von einem *ὕδωρ ζῶν* (= *πνεῦμα*) Joh. 4, 10 f. 7, 38 f., von einem *ἄρτος ζωῆς, ἄρτος οὐράνιος, ὅς ἐστι σὰρξ χριστοῦ* Joh. VI, 32. 35. 48. 51., von einem *πόμα θεοῦ = αἷμα χριστοῦ ὅ ἐστιν ἀέναος ζωή*. Joh. VI, 55. 56. Ep. ad Rom. c. 7; so von einer *θύρα πατρός*, welche Christus, Philad. c. 9; so wird Philad. c. 7 der Ausdruck gebraucht: *οἶδεν γὰρ πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει καὶ τὰ κρυπτὰ ἐλέγχει* (*τὸ πνεῦμα*), eine Joh. 8, 14 f., 12, 35. 3, 8. 3, 20. 16, 8. vorkommende eigenthümliche Diction; so ist ad Smyrn. c. 5. von einem *ἀρνεῖσθαι τὸν κύριον* von Seiten Derer die Rede, welche *μὴ ὁμολογοῦσιν αὐτὸν σαρκοφόρον*, was an 1. Joh. 2, 22. 4, 2. stark erinnert; und damit selbst die Anklänge an die mündliche Tradition über den Lieblingsjünger nicht fehlen (man denke an das von Polykarp erzählte Zusammentreffen des Johannes mit Cerinth (Iren. III, 3, 4), wird Smyrn. c. 4 der Grundsatz ausgesprochen, daß man einen Häretiker nicht nur nicht *δεῖ παραδέχεσθαι ἀλλ᾽ εἰ δυνατόν ἐστι μηδὲ συναντᾷν*. Gewiß Ausdrücke und Anschauungen, welche nicht bloß als zerstreute Atome, man weiß nicht wo herumfliegend und woher gekommen, betrachtet werden können, sondern die in einen Complex von Anschauungen und Ueberlieferungen, in einen durch Diction und Auffassungsweise von dem Paulinischen und synoptischen Typus deutlich und charakteristisch unterschiedenen Complex zusammengehören, dessen Heimath Kleinasien vorzugsweise ist, dessen Existenz am Ende auf die dortige Apostelltradition zurückgeführt und diese wieder, bei ihrer Eigenthümlichkeit nach Stoff und Form, so gut als die eigenthümliche Paulinische Ausdrucks- und Anschauungsweise, aus einer eigenthümlich entwickelten apostolischen Persönlichkeit begriffen werden muß (man vergl. hiezu die treffenden sehr wahren Bemerkungen von Lücke Comment. I. S. 114 ff.). Die Briefe des Ignatius und Polykarp sind für mich nach genauer Untersuchung ächte Dokumente aus dem ersten nachapostolischen Zeitalter, was aber hier zu beweisen nicht der Ort sein kann.

römischen, sondern der asiatischen Kirche. Aussprüche des Herrn aus dem urchristlichen Ueberlieferungsstoff dieser Evangelienschrift müssen auch bei Papias und zwar, verbunden mit einigen Gebrauchsspuren des ersten Johanneischen Briefs und wahrscheinlich auch mit einer Notiz über die Entstehung des vierten Evangeliums, unter seinen *λόγια κυριακά*, die er aus den Ueberresten der mündlichen Erläuterungen der Apostel authentisch zu deuten versuchte, gewesen sein, selbst nach den wenigen Fragmenten und Nachrichten, die wir über seine fünf Bücher *ἐξηγήσεις λογίων κυριακῶν* noch haben.[1] Polykarp's, des alten Traditionärs

[1] In den *ἐξηγήσεις λογίων κυριακῶν* des Papias waren Gebrauchsspuren des ersten Johanneischen Briefs, wie Eusebius bei seinen Auszügen aus diesem Buch ausdrücklich anmerkt (III, 39): *κέχρηται δὲ* (Papias) *μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς Ἰωάννου προτέρας ἐπιστολῆς*. Selbst das Wenige, was von der Vorrede der Papianischen Schrift noch übrig ist, führt auf eine Bekanntschaft des Schriftstellers mit der eigenthümlichen Anschauungsweise des vierten Evangeliums. Papias sagt hier, es sei ihm ein Anliegen gewesen, in seiner Logiensammlung und Erklärung nur solche *ἐντολὰς* zu geben, *τὰς παρὰ τοῦ κυρίου τῇ πίστει δεδομένας*, und setzt diesem gleich *καὶ ἀπ᾽ αὐτῆς παραγινομένας τῆς ἀληθείας*, so daß man in diesem Zusammenhang bei ihm nothwendig die Anschauung voraussetzen muß, „der Herr sei die *ἀλήθεια* selbst", wie er sich bei Johannes 14, 6 nennt. Daß unter den *λόγια* des Papias aber auch Aussprüche aus jener eigenthümlichen kleinasiatischen Aposteltradition waren, die im vierten Evangelium vorliegt, geht aus dem ganzen Charakter und Zweck seiner Schrift, wie aus andern Umständen und selbst aus Eusebius hervor. Wenn die alten kleinasiatischen Presbyter Aussprüche Jesu aus jenem mündlichen Cyclus urchristlicher Erinnerungen, wie den über die *μοναί*, gebrauchten, wie kann Papias, dessen Quelle vorzugsweise jene Presbyter waren und der alle glaubwürdigen Trümmer mündlicher Ueberlieferung so sorgfältig sammelte, diese gerade in Kleinasien besonders geläufigen *λόγια* des Herrn übergangen haben? Die *λόγια*, welche Papias aus der ächten mündlichen Ueberlieferung erläutern und mittelst des noch erkennbaren Verständnisses derselben im Apostelkreise ihr Verständniß kirchlich feststellen wollte, konnen nur die im Gemeindebewußtsein geläufigen Aussprüche des Herrn, vorzugsweise aber jene Gnomen und Parabeln gewesen sein, die uns noch in den Evangelien vorliegen; denn eben diese blieben die Hauptmasse der im Gemeindebewußtsein geläufigen Reden des Herrn. Sie waren also sein Text, und seine ganze Absicht war nach seinen Ausdrücken nur, den authentischen Sinn dieser Reden Jesu aus dem Verständniß der Apostel und Apostelschüler selbst festzustellen, und darum dieses apostolische Verständniß aus den Mittheilungen alter glaubwürdiger Zeitgenossen der Apostel und Apostelschüler über Reden der Zwölfe zu ermitteln, auch sonst aus den Erzählungen jener Männer, besonders des Aristion und des Presbyters Johannes, geschichtliche Notizen zur historischen, nicht bloß dogmatischen Erläuterung der *λόγια* und der Evangelienschriften zu sammeln. Daß ihm hiezu die schmale Literatur der ersten nachapostolischen Zeit weniger Ausbeute gewährte als die mündliche Ueberlieferung, ihm, der an einem Hauptsitz der kleinasiatischen Tradition sich befand, ist sehr natürlich. Sein ganzes Unternehmen setzt aber voraus, daß über den Sinn der *λόγια* in der Kirche schon verschiedene Meinungen entstanden waren, welche eine authentische Erklarung derselben aus den mündlichen Apostelerklärungen als Bedürfniß erscheinen ließen. Gerade die Johanneischen Aussprüche aber sind es nun, bei welchen solche Mißdeutungen besonders vorgekommen und daher authentische Erklarungen besonders nothig gewesen zu sein scheinen, welche

und Johannesschülers, mündliche Erzählungen über die Reden und Thaten Jesu müssen nach den Ausdrücken eines Ohrenzeugen, der selbst seine erste christliche Schule in Kleinasien gemacht hatte, des Irenäus, auch von dem Kreis urchristlicher Erzählungen, der im vierten Evangelium noch vorliegt, zum wenigsten manches Einzelne mitenthalten haben.[1]

So wie im weitern Verlauf die traditionelle Zeit nach und nach in eine exegetische sich verwandelt, neben dem Herrn selbst auch die Apostel mit ihren Aussprüchen dogmatische Aucto-

---

darum Papias wohl am ehesten erläutert haben muß. Bei Polykarp c. 7 ist von solchen die Rede, welche τὰ λόγια τοῦ Κυρίου πρὸς τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας μεθοδεύουσι, und zwar sie dahin deuten: μήτε ἀνάστασιν μήτε κρίσιν εἶναι; so ließen sich aber fast nur Johanneische Aussprüche wie Joh. III, 18. XII, 47. und besonders V, 24 f. und zwar in dem Sinn von 2. Tim. 2, 18 τὴν ἀνάστασιν ἤδη γεγονέναι deuten. Daß auch die zu dem Ueberlieferungskreise des vierten Evangeliums gehörigen Reden des Herrn von Papias commentirt worden seien, geht endlich auch aus Eusebius hervor. Denn gewiß würde dieser nach seinem Grundsatz, die Sicherheit des canonischen Werths einer Schrift an dem Alter ihres literarischen Gebrauchs unter Katholikern zu messen, das vierte Evangelium nicht so schlechthin als ein über jeden Zweifel erhabenes Homologumenon bezeichnet haben, wenn er nicht unzweideutige Spuren und Angaben seines uralten Gebrauchs und seiner apostolischen Abkunft auch in der ältesten christlichen Literatur gefunden hätte, die er bei Gelegenheit seiner Auszüge aus Papias nur darum nicht hervorhebt, weil ein so nach Abkunft und Alter unzweifelhaftes, in beiderlei Beziehung wohlbekanntes Homologumen einer solchen Bestätigung gar nicht zu bedürfen schien. Hatte er doch überdies, aus gleichem Grunde den Namen des Gewährsmannes weglassend, schon vorher III, 24. die alte Tradition über die Entstehung des vierten Evangeliums angeführt (man vergl. Euseb. VI, 14); diese Angabe ist aber, mit der Papianischen über die Entstehung des Marcus nach ihrer ganzen Art und Tendenz verwandt, so sehr darauf berechnet, wie diese das Verhältniß des Marcus zu Matthäus, so jene das Verhältniß des Johannes zu den Synoptikern vorstellig zu machen, daß es nur wahrscheinlich gefunden werden kann, ihre Quelle sei gleichfalls Papias. Die Anführungsformel φασί, Euseb. III, 24 deutet keineswegs darauf hin, daß Euseb. nicht einen bestimmten Gewährsmann gehabt; ähnlich wird von ihm oft und in Fällen citirt, wo er vor oder nachher seinen alten Gewährsmann nennt, z. B. Hegesippus III, 19. 32.

[1] Sonst hätte Irenäus in seinem Brief an Florinus bei Euseb. V, 20 nicht so ohne alle Restriction sagen können: Polykarp habe, wenn er über die Reden und Thaten Jesu sprach, πάντα σύμφωνα ταῖς γραφαῖς erzählt. Denn unter den γραφαὶ müssen in diesem Context vorzugsweise neutestamentliche Schriften und zwar Schriften über die Herrngeschichte verstanden werden, also Evangelien, und zwar bei Irenäus die vier canonischen mit wesentlichem Einschluß des Johanneischen. Mit diesen, sagt Irenäus, haben die mündlichen Erzählungen Polykarp's aus dem Leben des Herrn, die er selbst für empfangen von den αὐτόπται τῆς ζωῆς τοῦ λόγου erklärte, ganz übereingestimmt. Hätte Polykarp in seinen Erzählungen von dem ganzen Geschichtsstoff des vierten Evangeliums nichts berührt, sondern nur in dem synoptischen Cyclus von Aposteltraditionen sich bewegt, unmöglich hätte Irenäus, dem das vierte Evangelium so hoch stand, dem der Geschichtsinhalt desselben ein so integrirendes Moment der Herrngeschichte war, so ohne Restriction sagen können: ἀπήγγελλε (ὁ Πολύκαρπος) πάντα σύμφωνα ταῖς γραφαῖς.

ritäten werden; so wie mit dem Fernerrücken des apostolischen Zeitalters es nöthig wird, Nichtchristen gegenüber für die Anführungen aus der christlichen Urgeschichte auf die Existenz authentischer schriftlicher Urkunden aus der apostolischen Zeit hinzuweisen; so wie die Versuche der Häretiker, die Apostolicität ihrer Lehren nicht nur durch Berufung auf apostolische Traditionäre, sondern auch mit Hülfe einzelner schriftlichen Urkunden aus dem Apostelkreise darzuthun, die Kirche zur Nennung der einzelnen Evangelienschriften und ihrer Verfasser veranlaßten, um mit denselben die Apostolicität und göttliche Auctorität des kirchlichen Dogma zu rechtfertigen; sobald häretische Verdächtigungen der unter den Katholikern als apostolisch überlieferten Schriften und die Wahrnehmung der Verschiedenheiten der synoptischen Darstellungen unter einander und gegen Johannes und andere Umstände auf Reflexionen, erklärende Angaben, Sammlung von Notizen über die apostolische Entstehung dieser Schriften führten: alsbald kommen, statt der bloßen Spuren der uralten Existenz des besondern, im vierten Evangelium eigenthümlich ausgeprägten urchristlichen Ueberlieferungsstoffs, förmliche Hinweisungen auf die Existenz einer apostolischen schriftlichen Urkunde zum Vorschein, in welcher jener Stoff, sammt seiner Anschauungs- und Ausdrucksweise, ursprünglich niedergelegt und durch die er von Anfang im Gemeindebewußtsein frisch erhalten worden war. Justin weist auf ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων, auf schriftliche Urkunden aus dem Apostelkreise, hin, welche für die Authenticität seiner von ihm in der noch halb traditionellen Zeit frei nach dem Inhalt und aus dem Gemeindebewußtsein wie früher gegebenen Mittheilungen aus der Herrngeschichte bürgen; er thut es Nichtchristen gegenüber, die fragen können: woher denn die Kirche nach Verfluß eines Jahrhunderts seit dem Geschehen dieser Dinge noch sichere Kunde darüber habe, und sogleich kann man nicht umhin, unsere Evangelienschrift auch mit unter denselben zu verstehen. Denn Justin kennt ihre eigenthümliche Anschauungs- und Ausdrucksweise,[1] er beschreibt seine

[1] Dahin gehört das Justin'sche ἀναγεννηθῆναι, wenn gleich nach der im römischen Gemeindebewußtsein geläufigen, etwas modificirten Form des Ausspruchs mehr nur dem Sinn nach angeführt und nach demselben Gemeindeverständniß bloß auf die Taufe bezogen Apol. I, c. 61; dahin das γεγεννημένος οὐκ ἐξ ἀνθρωπείου σπέρματος ἀλλ᾽ ἐκ θελήματος θεοῦ c. Tryph. c. 63; dahin das Zeigen der Nägelmale in den Händen, das ζῶν ὕδωρ, der Fleisch gewordene λόγος, der μονογενής (vom Sohn Gottes im ganzen N. T. nur bei Johannes, und bei ihm auch nur vom Sohn Gottes gebraucht), wozu Lücke im Commentar I. S. 45 f. die Stellen gibt (Kirchhofer Quellens. S. 146 f.).

ἀπομνημονεύματα als Schriften, von Aposteln und Apostelschülern verfaßt,[1] ganz die bekannte kirchliche Classification der canonischen Evangelien; in der ganzen Tradition der Kirche kommen aber nur zwei Darstellungen der Herrngeschichte vor, die auf Apostel zurückgeführt werden, Matthäus und Johannes; er sagt von ihnen, sie laufen unter dem Titel *εὐαγγέλια*,[2] und da er von seinen *ἀπομνημονεύματα* noch überdies zu verstehen gibt, sie seien in gewohntem liturgischen Gebrauch,[3] so muß das auch vom vierten darunter begriffenen Evangelium gelten. Wie es gleich bei der ersten, noch allgemeinen Nennung schriftlicher apostolischer Herrngeschichten schon deutlich mitbezeichnet wird, so wird, so wie die erste unbestimmte Anführungsweise mit dem eintretenden praktischen Bedürfniß in eine bestimmte übergeht, unser Evangelium auch bestimmter und zuletzt mit Namen citirt, immer aber als das Werk eines Apostels, als kirchlich in dieser Eigenschaft anerkannt, sogar als infallibel.

So tritt es im Occident, in Rom und Alexandrien unter Katholikern und Nichtkatholikern hervor. Wenn Valentin's Aeonen-Namen *μονογενής, φῶς, ζωή, ἀλήθεια, παράκλητος* (Epiph. Haeres. 31, 5) auf die eigenthümlichen Ausdrücke des Johanneischen Typus hinweisen,[4] so zeigen die Ueber-

---

[1] *ἐν γὰρ τοῖς ἀπομνημονεύμασιν, ἅ φημι ὑπὸ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων συντετάχθαι*, sagt Justin c. Tryph. c. 103. Man vergl. Tertull. c. Marc. IV, 3. Evangeliorum quae propria et sub Apostolorum nomine eduntur, vel etiam Apostolicorum.

[2] Apolog. I. c. 66. *οἱ γὰρ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια, οὕτως παρέδωκαν.*

[3] Apolog. I. c. 67. *καὶ τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν ἀναγινώσκεται*, sagt Justin. Er beschreibt dort die alte kirchliche Sonntagsobservanz. Die Herrngeschichte also mit den messianischen Weissagungen bildete den Hauptgegenstand der öffentlichen Verlesungen in den Gemeinden am Sonntag. Man vergl. über die *ἀπομνημον.* Justin's de Wette Einleitung in's N. T. S. 101 ff. Bleek Beiträge S. 220 ff. Bindemann Stud. und Krit. 1842, 2. S. 355 f. Frank, in Dr. Stirm's Studien der würt. Geistl. Bd. 18, Heft 1, S. 61 ff.; von der Gegenseite Credner Beiträge I. Abschn. 2 und 4. Schwegler nachap. Z. I. S. 197 f. 216 ff. Dr. v. Baur Canon. Evang. S. 350 f. Zeller Tübinger Jahrb. 1845, 4. S. 599 ff.

[4] Diese Aeonen-Namen, ob auch an sich aus der alexandrinischen, philonischen, platonischen Philosophie ableitbar, sind doch bei Valentin, dem christlichen Gnostiker, zumal in Rom, gewiß als sein sollende Kriterien der Apostolicität seines Dogma zu betrachten, und daher als Anschluß an die Anschauungen und Ausdrücke der Johanneischen, kleinasiatischen Apostoltradition. Dies wird um so wahrscheinlicher, wenn man sieht, wie seine Schüler, während er selbst daneben besonders die Paulinische Diction (man sehe seine Fragmente in der Massuet'schen Ausgabe des Irenäus I. S. 352 ff.) beibehält, noch mehr auf demselben Weg fortgehen, sich an Johannes anschließen, ja geradezu das vierte Evangelium als eine Haupturkunde gebrauchen, um sich dadurch mit der apostolischen Zeit zu vermitteln (Iren. Haeres. II, 11). — Auch die Clementinischen

reste seiner ältesten Schüler, daß diese Häresie sich der Johanneischen Anschauungsweise und schriftlichen Ueberlieferung bemächtigte, um dadurch die Apostolicität ihrer Lehren nachzuweisen. Herakleon schrieb eine fortlaufende, vielfach allegorisirende Erklärung zum Johanneischen Evangelium,[1] er that es, um die Auctorität eines Apostels für sich zu gewinnen, er hielt also das vierte Evangelium für ein apostolisches Werk. Ptolemäus, im Brief an die Flora, citirt eine Stelle aus dem Johanneischen Prolog (Joh. 1, 3: *πάντα δι' αὐτοῦ γεγονέναι καὶ χωρὶς αὐτοῦ γέγονεν οὐδέν*) unter dem unbestimmtern Ausdruck: „*ὁ ἀπόστολος* sage so" (d. h. der Apostel, von dem, wie bekannt, dieser Ausspruch herrühre), und bald darauf führt in Alexandrien der Sammler der letzten alten kirchlichen, auch Johanneischen, Ueberlieferungen, Clemens (Euseb. VI, 14), unser Evangelium, in Gallien, der mit der alten kleinasiatischen und römischen Tradition genau bekannte, noch bis über die Mitte des zweiten Jahrhunderts zurückreichende Irenäus Aussprüche unsers Evange-

---

Homilien mögen hier Erwähnung finden. In ihnen kommen zwar nicht Berufungen auf die canonischen Schriften der Apostel vor, denn sie verlegen ihre Scene in die apostolische Zeit selbst zurück, wo das lebendige Wort der Apostel noch das Ein und Alles ist, und führen die Apostel selbst redend ein. Nur von einer Aufzeichnung des mündlichen *κήρυγμα*, der Dogmatik der Apostel (im Unterschied von den canonischen Geschichtsberichten), reden sie, zum Beweis, daß sie in eine Zeit gehören, wo gegen Häretiker wie Marcion neben der durch ihn unzureichend gewordenen Waffe der Schriftberufung man von Seiten der Kirche wieder auf die mündliche Tradition des apostolischen Dogma zurückgriff (wie Hegesipp, der Zeitgenosse des Verfassers dieser Homilien, es auch that), und auch für diese wieder auf alte schriftliche Aufzeichnungen in der Kirche sich berief, in deren Besitz nur die katholischen Bischöfe, nicht aber die Häretiker sein konnten, oder mitteln der Fiction derselben wenigstens die Glaubwürdigkeit des mündlich fortgepflanzten *δόγμα ἐκκλησιαστικόν* ausdrücken wollte. Berufungen auf die canonischen Schriften konnen also in den Clementinen gar nicht vorkommen, weil das schon die Form der Schrift verbot; aber Ausdrücke aus der synoptischen nicht nur, sondern auch Johanneischen Aposteltradition finden sich gleichwohl auch hier, nur, wie es die Form der Schrift und der noch immer traditionelle Standpunkt der Zeit mit sich bringt, mit Freiheit wiedergegeben, wie bei Justin und den Aeltern, aus dem Gemeindebewußtsein, namentlich dem der römischen Kirche. Dahin gehört das schon aus Justin bekannte Johanneische *ἀναγεννηθῆναι*, gleichfalls nach dem römischen Gemeindeverständniß ganz auf die Taufe bezogen; die Johanneische Idee von Christus, als der Thüre, durch die man eingehen müsse, nur in der römischen Wortfassung (*πύλη* großartiger statt des einfachern hirtenmäßigern *θύρα* bei Johannes X, 7), auch in dem römischen Hermas unter dem Ausdruck porta enthalten und mit dem *ὁδός* (Joh. 14, 6) combinirt (porta vero filius Dei est; qui solus est accessus ad Patrem Pastor III, 9, 12); endlich aus dem gleichen Abschnitt des vierten Evangeliums X, 3 f. Homil. III, 52 die Worte *τὰ ἐμὰ πρόβατα ἀκούει τῆς ἐμῆς φωνῆς*, in welchen die specifische Diction des Johanneischen Ueberlieferungstypus nicht zu verkennen ist.

[1] Die Fragmente derselben sind in der Massuet'schen Ausgabe des Irenäus I. S. 362 ff. zusammengestellt.

liums unter dem Namen des Lieblingsjüngers an. Letzterer betrachtet es als eine der vier längst in der Kirche als allein apostolisch ausgezeichneten Herrngeschichten und gibt Notizen über die Zeit seiner Abfassung (Kirchhofer Quellensammlung, S. 148 f.).

Eben so bestimmt tritt auch im Orient, so wie die unbestimmtere Anführungsweise der traditionellen Zeit der bestimmtern der exegetischen Zeit nach und nach Platz macht, unser Evangelium in seiner Eigenschaft als apostolisches und Johanneisches hervor. Die Spuren vom Dasein seiner eigenthümlichen Tradition und Anschauungsweise dauern auch in diesem Zeitraum fort. In den wenigen Fragmenten, die wir von Melito, dem Bischof von Sardes, noch haben, finden sie sich. Wenn in dem bei **Routh. Rel. Sacr. I**, S. 116 angeführten Fragment gesagt ist: *καὶ ἐβάστασε (ὁ κύριος) τὸ ξύλον ἐπὶ τοῖς ὤμοις αὐτοῦ*, so gehört das nicht der synoptischen Ueberlieferung, sondern der des vierten Evangeliums (Joh. 19, 17) an, und das *Θεὸς ἀληθὴς προαιώνιος*, von Christo prädicirt, ist ein Gedanke, der stark an die Ausdrücke des Johanneischen Dogma im Prolog Joh. 1, 1 und in 1. Joh. V, 20 erinnert. Als apostolisch und sogar als infallibel tritt unser Evangelium in dem Laodiceerstreit, bei welchem auch Melito noch mitsprach, hervor, und zwar neben Matthäus, in den Fragmenten des Apolinaris, bei einem Fall, wo eine christliche Partei sich für eine judaistische Meinung auf die geschichtlichen Angaben einer schriftlichen Apostelurkunde, des ersten Evangeliums, berief, und die Katholiker dadurch nöthigte, die noch bestimmtern einer andern, des vierten, dagegen aufzurufen. Es ist nach dem Zusammenhang höchst wahrscheinlich, daß in diesem Streit von den kleinasiatischen Katholikern das vierte Evangelium förmlich mit Namen angegeben oder unter einer andern unzweideutigen Bezeichnung citirt wurde, wenn diese Bezeichnung gleich nicht gerade in den Worten der zwei kurzen, aus dem Zusammenhang gerissenen Bruchstücke steht; aber so viel ist auch nach dem Wortlaut des ersten Fragments klar, daß es dem Apolinaris eines der in der Kirche allbekannten *τὰ εὐαγγέλια* ist, die als unfehlbare, also ächt apostolische Schriften galten; denn das dem Matthäus ebenbürtige andere Evangelium, welches die *ιδ'* deutlich zum Todestag machen soll, kann nur unser viertes canonisches sein, wie dies auch die deutlichen Hinweisungen auf den eigenthümlichen Ueberlieferungsstoff desselben im zweiten Fragment darthun, z. B. der Ausfluß von Wasser und Blut, den nur diese Evangelienschrift (19, 34)

berichtet.[1] Geradezu als ein Werk des Apostels Johannes wird im weitern Verlauf unser Evangelium bei einem Asiaten, dem antiochenischen Bischof Theophilus ad Autolyc. II, 31 (22)

---

[1] Der verehrte Verfasser der „canonischen Evangelien", die eben während des Drucks der vorliegenden Schrift noch benutzt werden konnten, behauptet in diesen Seite 356 zwar auf's Neue, aus dem zweiten Fragment des Apolinaris folge höchstens, und auch das nicht nothwendig, daß er das Johanneische Evangelium gekannt, daß es also zu seiner Zeit schon existirt habe; über den Verfasser aber und die Zeit seiner Entstehung lasse sich daraus nichts weiter schließen. Der Streit über die Fragmente habe daher kein großes Moment, da Apolinaris zwischen den Jahren 170 und 180 schon einer Zeit angehöre, in welcher in jedem Fall die ersten geschichtlichen Spuren vom Dasein des Johanneischen Evangeliums zum Vorschein kommen; und hinsichtlich des ersten Fragments wiederholt v. Baur S. 353 auf's Bestimmteste seine frühere Behauptung, es sei bei Apolinaris nur von einem στασιάζειν der Evangelien mit dem νόμος die Rede, dies sei die einzig richtige Auffassung der Stelle; unter den Evangelien seien, wenn nicht gar bloß die Herrngeschichte überhaupt (= εὐαγγέλιον), jedenfalls nur die Synoptiker zu verstehen. Daß das vierte Evangelium wohl gar als ein Werk des Apostels Johannes darunter von dem Schriftsteller verstanden werden, sei unerweislich. — Da hiemit in der Hauptsache nur die schon bekannten Argumente wiederholt sind, so kann hier einfach auf die frühere Erörterung S. 40 ff. verwiesen werden, der hier nur zwei Bemerkungen angereiht werden mögen. τὰ εὐαγγέλια sind im Sprachgebrauch der Kirche des zweiten Jahrhunderts immer nur Evangelienschriften. Die einzige Stelle, welche man, so viel mir bekannt, für die Baur'sche Bedeutung anzuführen gewußt hat (Dr. Gieseler über die Entstehung der Evangelien S. 15; Schwegler nachap. Z. I. S. 233 Anm.) aus Iren. III, 15, 1, beruht auf einer falschen Lesart (plurima evangelia statt des richtigen plurima evangelii), wie man sich aus Iren. III, 14, 3 und dem ganzen Context der Stelle leicht überzeugen kann. Sodann will sich zu der von Apolinaris angenommenen Chronologie der Passionswoche die Baur'sche Interpretation des στασιάζειν auch aus dem folgenden Grunde nicht schicken. Apolinaris geht ohne Zweifel, wie auch die Gegner zugeben müssen, davon aus, die ιδ΄ sei der Todestag Jesu. Hält er nun den Laodiceern das Argument entgegen, bei ihrer Ansicht kommen die synoptischen Evangelien in Widerspruch mit dem mosaischen Gesetz, so kann dies nur so verstanden werden: bei der seinigen aber nicht. Er selbst müßte demnach seine Chronologie der Urwoche sowohl mit den Synoptikern als mit dem νόμος im Einklang gewußt haben. Nun führen aber die Synoptiker ihrem äußern Wortlaut nach gerade auf die entgegengesetzte mit dem νόμος gleichfalls vereinbare Annahme: daß der Donnerstag des Abschiedsmahls der 14. Nisan und das letztere somit ein reguläres Passamahl gewesen sei; denn jene lassen den Herrn scheinbar am Schlußabend des Passaopfertags sein letztes Mahl halten, und am Folgetag, also wie die Laodiceer, an der ιε΄ sterben. In diesem Fall war aber dann der νόμος dem εὐαγγέλιον in so fern auch congruent, als Passamahl nun auf Passamahl, das neutestamentliche auf die gesetzliche Zeit des alttestamentlichen fiel. Welches Recht hatte demnach Apolinaris gehabt, die Uebereinstimmung der Synoptiker und des νόμος bloß für sich in Anspruch zu nehmen, den Laodiceern aber entgegenzuhalten, daß sie die Synoptiker, vor Allem ihren Matthäus, durch ihre Auslegung mit dem νόμος in Widerstreit bringen? Dieses konnte er nur dann, wenn ihm bereits feststand, daß die wahre Congruenz der Herrngeschichte und des alttestamentlichen Passaritus nicht das Zusammenfallen von Mahl und Mahl, sondern von Opfer und Opfer, Erstlingen und Erstling sei, wenn ihm dies aus dem wirklichen Erfolg, aus der urkundlich so geordneten Reihenfolge der Ereignisse und Tage der Passionswoche schon fest stand. Darauf konnte er aber aus den Synoptikern an sich nicht, sondern nur durch eine anderweitige Quelle kommen, welche un-

durch ein Citat aus dem Prolog I, 1 ff. bezeichnet, das er „dem gotterleuchteten Apostel Johannes" zuschreibt, und der ganz zufällige Anlaß dieser Namenangabe zeigt es, daß man aus den Lücken und Unbestimmtheiten der Citation nur eine Citations-, nicht eine Entstehungsgeschichte der canonischen Schriften abstrahiren darf. Derlei Notizen wurden von den Schriftstellern des zweiten Jahrhunderts, je früher um so mehr, als allgemein bekannt vorausgesetzt. Nicht als historischer Berichterstatter wird der Evangelist bei Theophilus mit Namen citirt, sondern als Dogmatiker. Für die historische Treue ihrer Angaben brauchten die Evangelien unter den Katholikern keine Gewähr, daher bei solchen Anlässen — denn man citirte nicht gelehrt, sondern nur zu irgend einem praktischen Zweck — die Verfasser nicht genannt werden, wohl aber für die göttliche Wahrheit eines Dogma, für welches man daher Aussprüche eines gotterleuchteten Mannes, mit Nennung seines Namens, hier den Prolog des Johannes, als einer dogmatischen Auctorität für die Logosidee, geltend machte. Bei Polykrates endlich wird dieselbe Evangelienschrift bereits unter die ἁγία γραφή, somit unter die canonischen Schriften subsumirt. Nach dem Zusammenhang muß dem Polykrates von Victor entgegengehalten worden sein, er solle die heiligen Schriften ansehen, er werde finden, daß sie wider seine (die kleinasiatische) Passafeier (von 190) seien. Darauf antwortet Polykrates: er habe πᾶσαν ἁγίαν γραφήν durchgegangen (darauf angesehen, ob irgend ein Theil derselben seinem Cult widerstreite), und könne ruhig sein, Alles sei mit demselben in Uebereinstimmung. Daß er unter der πᾶσα ἁγία γραφή lauter canonische Schriften (den Cyclus aller der Schriften, welche damals als heilige, weil als Erzeugnisse des h. Geistes, betrachtet wurden, ohne noch als Ein abgeschlossenes Ganze mit einem den abgeschlossenen Einheitscharakter besagenden Ausdruck hier bezeichnet zu sein, πᾶσα α. γ., nicht

mißdeutbar die ιδ' zum Todestag machte, und nach der er sofort die Synoptiker harmonistisch erklärte. Da hier der Streit bereits ein exegetischer ist, so muß es auch eine schriftliche, und, da Ap. im zweiten Fragment deutliche Stücke aus der Johanneischen Herrngeschichte hat, so kann es nur das vierte Evangelium sein, das allein deutlich die Kreuzigung mit dem Passaopfer, im scheinbaren Widerspruch mit den Synoptikern, zusammenfallen läßt. Da ihm dieses Evangelium doch eines der schon anerkannten, auch bei seinen Gegnern unbestrittenen Evangelien (τὰ εὐαγγέλια) von apostolischem Ursprung gewesen sein müßte, und man einen andern dem Matthäus ebenbürtigen Apostel als Verfasser einer Evangelienschrift gerade von diesem Inhalt nicht nennen kann, als Johannes, den Apostel Kleinasiens, so kann man sich, selbst wenn der Einwurf des Ap. in Baur's Sinn genommen wird, diesen doch wieder nur aus dem vierten Ev. erklären, oder besser, man muß unter ευ. einen Widerspruch zwischen den Evangelien selbst und Johannes mit Matthäus als dessen Glieder verstehen, worauf auch sonst Alles führt.

ἡ γραφὴ ἁγία) versteht, wird man unschwer zugeben; denn nur Schriften dieser Art konnten in einer solchen Controverse von entscheidendem Gewicht sein. Alles kommt nur darauf an, ob unter denselben im vorliegenden Fall auch die neutestamentlichen Schriften, und wenn, ob auch das vierte Evangelium darunter begriffen sei? Daß neutestamentliche Schriften um jene Zeit so genannt werden konnten, geht aus Irenäus **Haeres. III, Praef. 1. 2. 5 ff.** hervor; daß solche hier mit verstanden werden müssen, neben den alttestamentlichen, liegt in dem Gegenstand des Streits und im Context des Fragments selbst. Es fragte sich zwischen beiden Theilen, ob am Abend der *ιδ´* schon die Festcommunion gehalten werden dürfe. Polykrates bejahte es, denn die *ιδ´* war ihm der Todestag des Herrn und der Tod Jesu der Grundstein der Erlösung, also ein festlich frohes Ereigniß. In diesem Sinn hatte er mit seinen Vorgängern *κατὰ τὸ εὐαγγέλιον* (also hauptsächlich aus neutestamentlichen Gründen) die *ιδ´* gefeiert. Die neutestamentlichen *γραφαὶ* sind es also hauptsächlich, die bei der Beurtheilung dieses Streitpunkts vor Allem in Betracht kommen. Mit ihnen wußte er sich besonders in Uebereinstimmung. Unter den neutestamentlichen aber kamen in erster Linie dabei wieder die Urkunden über die Herrngeschichte, über die Ereignisse der Leidenswoche, also die Evangelien, in Betracht. Auch mit diesen muß er sich in Uebereinstimmung gewußt haben; wie konnte er dies aber, wenn er nicht von dem vierten Evangelium und seinen bestimmten Angaben aus die andern erklärte? Wie sehr aber seine Observanz mit der Chronologie der Leidenswoche und der ganzen Auffassung des Todes Jesu, die im vierten Evangelium vorliegt, harmonire, ist bereits oben entwickelt. Gerade das vierte, damals schon allgemein bekannte Evangelium muß daher vorzugsweise unter jenen heiligen Schriften, auf deren Uebereinstimmung sich Polykrates beruft, begriffen werden. Nennt er ja doch Johannes den Apostel mit einem Epitheton, das ihm gerade in diesem Evangelium vorzugsweise beigelegt wird, das er, wie das jedenfalls sehr alte Schlußkapitel Joh. 21, 20 zeigt, nicht als Apokalyptiker, sondern als der Vertrauteste unter den unmittelbarsten Jüngern Jesu von jener unvergeßlichen Scene Joh. **XIII,** 23 f. erhielt, mit dem Epitheton *ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ Κυρίου ἀναπεσών* (man vergl. Joh. 21, 20 *ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς· ὃς καὶ ἀνέπεσεν ἐν τῷ δείπνῳ ἐπὶ τὸ στῆθος αὐτοῦ*, und Irenäus **Haer. III,** 1 *Ἰωάννης ὁ μαθητὴς τοῦ Κυρίου, ὁ καὶ ἐπὶ τὸ στῆθος αὐτοῦ ἀναπεσών*). Dieses Evangelium ist ihm daher

eine *ἁγία γραφή*, eine canonische, also auch inspirirte, apostolische Schrift; ja, nach den Beinamen, die Polykrates dem Lieblingsjünger giebt, zu schließen, selbst eine Johanneische. Denn wie das *πέταλον πεφορηκώς* auf den Apokalyptiker, so scheint das *ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ Κυρίου ἀναπεσών* auf den Urjünger und Evangelisten,[1] also die beiden ersten auf das Verhältniß des Johannes zu dem Herrn und auf seine schriftstellerische Thätigkeit, die beiden letzten *μάρτυς* und *διδάσκαλος* auf seine praktische Laufbahn in Thun und Leiden sich zu beziehen.

Mit dieser Evangelienschrift in der Hand treten also namentlich die kleinasiatischen Katholiker, und zwar die angesehensten Bischöfe in den beiden Hauptsitzen der dortigen kirchlichen Ueberlieferung — ein Apolinaris und Polykrates — sowohl asiatischen Parteien als dem ganzen Occident gegenüber; Beide aber als Bischöfe in ihren Gemeinden mit der unveränderten Erhaltung ihrer apostolischen schriftlichen und mündlichen Tradition vor Andern betraut; Beide Männer, welche bis in Polykarp's Zeiten, bis über die Mitte des zweiten Jahrhunderts zurückgehen, wie Polykarp achtzehn Jahre noch über die Mitte des zweiten herüber; Beide Mitglieder einer traditionell so gewissenhaften Kirche (man denke an das *μήτε προστιθέντες μήτε ἀφαιρούμενοι* des Polykrates, das er communicativ von seiner ganzen Kirche sagt); der Eine ein wahrer Traditionär aus einer uralten bischöflichen Familie, fest überzeugt, man habe sich in Kleinasien zum Nachlaß der Apostel auch nichts hinzufügen lassen; der Andere eine Vormauer der Kirche, hellenisch gebildet. Beide stehen in den Anschauungen, in den geschichtlichen Voraussetzungen dieses Evangeliums, es ist ihre Waffe und sie wissen sich dabei im Einklang mit ihrer Kirche. Die kleinasiatische Kirche also legt in der Person ihrer ausgezeichnetsten Bischöfe für den apostolischen Ursprung dieser Evangelienschrift Zeugniß ab, sobald sie nur irgend dazu Veranlassung

[1] Wenn Dr. v. Baur in den canon. Evang. S. 376 sagt, der ganze Inhalt und Zweck des Polykrateischen Briefs lasse nur die Annahme zu, daß er den Apostel einzig als Apokalyptiker, nicht aber als Evangelisten gekannt; man könne daher aus diesem Brief das (für die Frage nach der Abfassung des Evangeliums) höchst wichtige Datum erheben, daß der Apostel Johannes schon als Apokalyptiker im Kreise jener kleinasiatischen Gemeinden durch das Prädikat des an der Brust Jesu liegenden Jüngers ausgezeichnet worden sei, so beruht dies, wie aus S. 370 erhellt, auf einer irrigen Auffassung des *πέταλον πεφορηκώς* und der Polykrateischen Festsitte, worüber schon oben S. 158 das Nöthige gesagt worden ist. Aus dem ganzen Zweck und Zusammenhang des Briefs und der vier von Polykrates dem Apostel gegebenen Epitheta selbst erhellt vielmehr das Gegentheil. (Man vergl. auch Dr. Bleek Beiträge S. 195 f. 206.)

findet, und welchem Apostel sollte sie dieselbe zugeschrieben haben, als dem, welchen diese nach dem Urtheil jener Kirche irrthumslose Schrift als ihren Verfasser deutlich genug zu verstehen gibt, nämlich Johannes dem Lieblingsjünger selbst?

Kann man ihr in diesem Punkt, in Absicht auf den schriftlichen Nachlaß des Apostels, der in ihrer Mitte wirkte, dessen Einfluß ihre ganze Richtung, ihr inneres und äußeres Leben bestimmte, der das Herzblatt ihrer Führer blieb, dessen Ueberlieferung der Ruhm Kleinasiens, dessen Erinnerungen jenen Gemeinden gewiß ein unantastbares Heiligthum waren, über dessen Reinhaltung sie mit gewissenhafter, selbst mit ängstlicher Treue wachte, consequenter Weise den Glauben verweigern, den man ihr in Absicht auf den liturgischen Nachlaß desselben Apostels Angesichts ihrer noch am Ende des zweiten Jahrhunderts so übereinstimmenden und bestimmten Erinnerungen[1] zuzugestehen sich genöthigt sieht?

So haben wir also hier in der kleinasiatischen Kirche zwei Erscheinungen: eine eigenthümliche kleinasiatische Festsitte und eine mit ihr wesensverwandte Evangelienschrift. Beide schreiben sich nach dem Zeugniß dieser Kirche, welchem auch die ganze übrige Kirche nicht widerspricht, von dem Lieblingsjünger, von dem Hauptapostel Kleinasiens in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts, von dem historischen Johannes her. Beide, Observanz und Relation, ruhen auf denselben urgeschichtlichen Voraussetzungen, geben von demselben dogmatischen Standpunkt aus. Die Observanz beruht gerade nach ihrem eigenthümlichen Wesen auf der nothwendigen Voraussetzung, daß der Herr an der ιδ' gestorben, daß er eben durch den Eintritt seines Todes am Tag und auf die Stunde des alttestamentlichen Passaopfers als das wahre Erfüllungspassa dargestellt worden sei; und gerade dies ist die urgeschichtliche Prämisse, welche in der entsprechenden Relation, im Unterschied, ja selbst im anscheinenden Widerspruch gegen die Ueberlieferung und Darstellung der synoptischen Evangelienschriften, sogar mit bestimmter Hinweisung auf die Idee, daß der Herr in seinem Tode als das wahre Passalamm, als die Erfüllung des alttestamentlichen Passaopfers erschienen sei, unverkennbar ausgesprochen wird. Auch die Re-

[1] Die Anklagen der neuern Kritik gegen die Glaubwürdigkeit der kirchlichen Ueberlieferung überhaupt zu entkräften, ist hier überflüssig, da auch die Gegner der kleinasiatischen Kirche und ihrer Tradition Recht widerfahren lassen.

lation stellt Christum als Passa dar, sie läßt ihn auf die Stunde des typischen Opfers sterben.

Die Observanz und zwar eben ihre Eigenthümlichkeit beruht auf der objektiven Auffassung des Todes Jesu als des Grundsteins der Erlösung; diese objektive dogmatische Anschauung des Versöhnungstodes reflektirt sich in ihrem Festtermin, in der Zeit, in der sie das Passa endigt, in der Art, wie sie den Todestag Jesu begeht. Auch die Relation stimmt hiemit vollkommen zusammen: auch ihr ist der Tod des Herrn vor Allem nicht Verlust, sondern Gewinn; denn auch sie faßt dabei vor Allem das Ganze und die weitgehenden Folgen dieses Ereignisses in's Auge; die Rücksicht auf die Jünger, auf das Nächstliegende erscheint ihr als untergeordnet; sie berichtet, die einzige von Allen, das Wort des sterbenden Erlösers τετέλεσται; sie weist darauf hin, mit diesem Augenblick sei nun die Erlösung gestiftet, der Leidensgang des Herrn vollendet, sein Opfer dargebracht, seine Verklärung begonnen; auch ihr ist dieses Ereigniß, als die Einlaßkarte auch der Heiden in's Reich Gottes, eine Thatsache frohester Bedeutung. Der Observanz ist von diesem höhern dogmatischen und religionsphilosophischen Standpunkt aus die ιδ' und ihre genaue Einhaltung im Cult wichtiger als die strenge Einhaltung der Wochentage der Kreuzigung und Auferstehung; sie ruht dabei auf einer Auffassung des Verhältnisses zwischen dem A. und N. T., die ebenso den ökonomischen Zusammenhang beider als die wesentliche Erhabenheit der Erfüllung über den Typus und die Abrogation des letztern durch jene anerkennt; auch die Relation spricht, zum Zeichen, wie wichtig ihr die ιδ', der Tag des Passaopfers und dessen Zusammentreffen mit dem Opfer am Kreuz ist, bei der Beschreibung der Passion unwillkürlich in lauter Zeitbestimmungen, die vom Passa, nicht vom Wochencyclus hergenommen sind; erst wo sie zur Auferstehung übergeht, rechnet sie nach dem letztern. Auch sie hebt dieselbe Auffassung des Verhältnisses beider Testamente stark hervor, und diese Anschauungen sind in ihr nicht etwa bloß isolirte Parthien, in welchen sie als mit der Observanz wesensverwandt sich darstellte — sie sind die Fäden, welche durch die ganze aus Einem Stück gegossene Evangelienschrift durchlaufen, sie sind in ihr die überall gegenwärtigen, der ganzen Betrachtung und Darstellung des Einzelnen überall zu Grund liegenden leitenden Gesichtspunkte, die beherrschenden Mächte der ganzen Auffassung, und mit diesem dogmatischen Element des Evangeliums hängt auch das faktische, durch welches sich jenes aus der Urgeschichte des Herrn dokumentirt, eng,

organisch, unauflösbar zusammen. Mit Einem Wort, beide Erscheinungen, jene Observanz und diese Relation, sind durch und durch wesensverwandt.

Was bleibt daher übrig, als beide wie nach ihrem Inhalt so nach allen Theilen auch nach Alter, Ursprung, Quelle als einen zusammengehörigen Complex anzusehen, der, worauf alle Andeutungen, namentlich aber die Zeugnisse über die Observanz hinweisen, in seiner Spitze auf den Apostel Kleinasiens, auf den Lieblingsjünger zurückführt? Beide ergänzen und beleuchten sich in dieser Beziehung gegenseitig; die sicher bezeugte Johanneische Observanz beleuchtet die Abkunft der mit ihr so eng verwachsenen Relation; die dogmatisch und historisch ausführliche Relation wirft Licht auf das innere Wesen der Observanz. Beide, die äußerlich hochbeglaubigte Observanz und die von der ganzen Fülle des apostolischen Geistes durchdrungene Relation, sind ein untrennbares Geschwisterpaar, demselben mütterlichen Schooße entsprossen, von gleichem Geist beseelt, die eine der ideelle, die andere der liturgische Reflex des von seinen urchristlichen Erlebnissen durch und durch erfüllten Johanneischen Geistes. Ihre Wiege ist Kleinasien, der unzweifelhafte Schauplatz Johanneischer Wirksamkeit. Organisch unter sich verwachsen sind sie die einmüthigen sprechenden Zeugen jenes über das A. T. eben so erhabenen als seines organischen Zusammenhangs mit demselben bewußten Paulinisch-Johanneischen Geistes, dessen Kinder sie sind.[1] Jede Auctorität, welche für den Johanneischen Ursprung der Observanz spricht, ist nun auch ein Gewicht in die Wagschale für den ihrer Zwillingsschwester. Wir müssen es der Geschichte und selbst der römischen Gewaltthätigkeit Dank wissen, daß sie uns in Polykrates-Schreiben einen so genauen Geburtsbrief der Johanneischen Martha mit allen ihren Pathen, den Töchtern des Philippus, den Polykarpen u. s. w. überliefert hat, der uns nun auch auf die Abstammung jener geistvollen Johanneischen Maria vollends das letzte sichere Licht wirft, das ihr, wenn irgend, in ihrem eigenen Geburtsbriefe nur deßwegen noch fehlt, weil bei ihr nicht wie bei ihrer Zwillingsschwester ein ungerechter Zweifel an Abkunft und Alter dazu veranlaßte, die Zeugen

[1] Es könnte dies gegen die Einwendungen, welche die neuere Kritik von ihrer Annahme eines Johanneischen, d. i. judaistischen Zeitalters in Kleinasien aus macht, durch eine Darstellung der ganzen dogmatischen Haltung der kleinasiatischen Kirche im Anfang des zweiten Jahrhunderts noch weiter bestätigt werden, was aber hier zu weit führen würde.

ihres frühen Daseins und ihrer apostolischen Herkunft ausdrücklich aufzuzählen. Ist die Johanneische Relation nach ihrem Inhalt ein authentisches Abbild des christlichen Bewußtseins und der urchristlichen Erinnerungen des Lieblingsjüngers, was hilft es, ihr die Johanneische Abfassung wehren zu wollen? Ist das Urtheil, die Ueberlieferung der kleinasiatischen Bischöfe wahr hinsichtlich der Einführung oder Befestigung der Observanz durch den Lieblingsjünger, warum soll ihr Urtheil, ihre Ueberlieferung in Betreff der Abfassung der Relation durch denselben Jünger keinen Glauben verdienen, während sie noch am Ende des zweiten Jahrhunderts eine so frische Tradition haben, daß sie, wo es nöthig ist, das Dasein eines traditionellen Erbstücks durch alle Mittelglieder bis auf die apostolische Zeit zurückverfolgen können, wie der Brief des Polykrates zeigt? Warum endlich soll man nicht dem höchst achtungswerthen Zeugniß des Evangelisten selbst über die Abfassung seiner Schrift, das unverkennbar die Identität des Evangelisten mit dem Lieblingsjünger zu verstehen gibt,[1] da vollen Glauben schenken, wo es doch als erwiesen angesehen werden muß, daß der Inhalt derselben durch und durch ächt Johanneisch ist? Gewiß, nach allen jenen Zeugnissen der kleinasiatischen Kirche für die Relation und für die mit ihr so eng verbundene wesensverwandte Observanz ist dieses Selbstzeugniß des Evangelisten das letzte Sigel auf den Johanneischen Ursprung nicht bloß des Inhalts, sondern auch der Form und Composition dieser vierten canonischen Evangelienschrift.

II. Ergebniß für das Matthäus-Evangelium.

1) Für dessen Alter und frühes Ansehen.

Wenn nach dem Bisherigen die Geschichte der Passafeier für den apostolischen Ursprung des vierten Evangeliums überaus günstig ist, so scheint sie dagegen für den des ersten um so ungünstiger zu sein, nicht zwar für sein Alter und frühes Ansehen in der Kirche überhaupt. Hiefür bietet der Passastreit vielmehr eines der älteren Dokumente dar. Die Gegner, welche Apolinaris bestreitet, die Laodiceer Judaisten berufen sich ja für ihre Behauptungen auf Matthäus. Mit Recht hat Dr. v. Baur (Tübinger Jahrb. 1847, S. 129.

[1] Die ausführliche Begründung hievon, zu welcher hier der Ort nicht ist, wird der Verfasser, wenn er dazu Anlaß findet, anderswo geben.

Anm. 1) darauf aufmerksam gemacht, daß das Fragment des Apolinaris eines der ältesten Zeugnisse — Baur sagt das älteste — für den apostolischen Ursprung unsers griechischen Matthäus-Evangeliums enthält. „Da Apolinaris nur unsern griechischen Matthäus meinen könne, sagt er, so sehen wir aus seinen Worten, daß unser Matthäus-Evangelium zur Zeit des Passastreits schlechthin als eine Schrift des Matthäus, d. h. des Apostels Matthäus galt.“ Da ferner in jenem Bruchstück von τὰ εὐαγγέλια, also von mehreren Evangelienschriften die Rede ist, Johannes aber nicht darunter verstanden werden soll, so lassen Schwegler und Dr. v. Baur unter diesen εὐαγγέλια auch die beiden andern, dem Matthäus verwandten Synoptiker begriffen sein (Schwegler Montan. S. 195; v. Baur Tüb. Jahrb. 1844, 4. S. 656). Doch können wir die Letzteren unter jenen τὰ εὐαγγέλια nur als möglicher- und wahrscheinlicher-, aber nicht als nachweislichermaßen begriffen ansehen, da unter den εὐαγγέλια jedenfalls Matthäus und Johannes zu verstehen sind, deren Zweizahl schon für sich den Plural begründet, und auch der bestimmte Artikel an sich den Fall noch zuläßt, daß diese „bekannten Evangelien“ nur zwei gewesen sein könnten. So viel ist daher klar: zum wenigsten das erste Evangelium und zwar Allem nach unser griechischer Text desselben war ungefähr um die Mitte des zweiten Jahrhunderts in Kleinasien bekannt; es stand als ein Werk des Apostels Matthäus dort in hohem Ansehen, so sehr, daß man, wie Apolinaris andeutet, einen offenbaren Widerspruch desselben ohne Weiteres einer Widerlegung gleich geachtet hätte, und überall, wo aus einer andern unzweifelhaften apostolischen Quelle, wie hier dem vierten Evangelium, eine Thatsache feststand, da die Uebereinstimmung auch jener apostolischen Urkunde, die Vereinbarkeit ihrer Angaben mit dem so bezeugten Thatbestand postuliren zu müssen glaubte, fest überzeugt, das Werk eines Apostels und Augenzeugen könne unmöglich, noch dazu in einer Sache, die dem Gedächtniß sich so leicht einprägen mußte, wie die vorliegende, etwas Anderes enthalten als den wirklichen Sachverhalt.

2) Für seine historische Glaubwürdigkeit.

a) Differenz mit Johannes.

Allein wie verträgt sich nun mit diesem hohen Alter und Ansehen des ersten Evangeliums der wirkliche Inhalt seiner Relation über das Faktum, um das es sich handelt? Nach der Johanneischen Relation und Observanz hat

Jeſus in ſeinem Todesjahr das geſetzliche Paſſamahl der Juden nicht mehr mitgehalten.

Es war die in der Kirche jener Zeit herrſchende, den Katholikern und namentlich denjenigen Kleinaſiens unzweifelhafte Vorausſetzung, beruhend auf einer ſehr beſtimmten mündlichen und ſchriftlichen Tradition des Apoſtels Johannes, daß der Herr am Tag des Paſſaopfers gelitten und ſein Abſchiedsmahl demnach einen Tag vor dem jüdiſchen Paſſaeſſen ſtattgefunden habe; eine Vorausſetzung, ſo ſicher beglaubigt, daß auch die Kirchenlehrer Alexandriens, welche doch über die richtige Tradition der Urgeſchichte genaue Nachforſchungen angeſtellt hatten, und diejenigen Roms, welche mit der paläſtinenſiſchen Tradition in genauem Verkehr ſtanden, durchweg nicht umhin konnten, ſich ihr anzuſchließen. Ein Hauptſtützpunkt derſelben aber iſt das Johanneiſche Evangelium, deſſen Bericht in Kleinaſien, Alexandrien und Rom ganz in dieſem Sinn erklärt wird. Einer ſo beſtimmten, mündlichen und ſchriftlichen Ueberlieferung der älteſten Kirche, die ſich auf das Anſehen des Augenzeugen, des Apoſtels Johannes, gründet, nehmen daher auch wir um ſo weniger Anſtand, uns ohne Weiteres anzuſchließen, da die betreffenden Stellen des Evangeliums, **Dr.** Wieſeler's und **Dr.** Hengſtenberg's ſcharfſinniger Erklärung unerachtet (Ev. Kirchenz. 1838, Dez. Nr. 98 f.), dennoch in dem von der älteſten Kirche ſchon allgemein angenommenen einfachen Verſtande zu nehmen ſind, wie dies **Dr.** Bleek neuerdings in den Beiträgen zur Evangelienkritik 1846, S. 107 ff. überzeugend dargethan hat (m. vergl. unten S. 308 und Sieffert, Matthäus, S. 136 f.).

Dieſem wahren Sachverhalt gegenüber ſcheint aber der Bericht des Matthäus und der beiden andern Synoptiker unausweichlich dahin zu führen, daß Chriſtus das Paſſamahl zur geſetzlichen Zeit, mit den Juden gleichzeitig, auch in der Paſſionswoche noch gehalten habe und erſt am großen Tag der *ἄζυμα* gekreuzigt worden ſei, wie die Laodiceer auf Matthäus geſtützt behaupteten. „Wenn den Synoptikern zufolge, ſagt Strauß (Leben Jeſu **II**, S. 402), der Tag, an welchem die Jünger von Jeſu zur Beſtellung des Mahles angewieſen wurden, bereits *ἡ πρώτη τῶν ἀζύμων* war, *ἐν ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα* (Matth. 26, 17 **parall.**), ſo kann das darauf gefolgte Mahl kein anderes als eben das Paſſamahl geweſen ſein; wenn ferner die Jünger Jeſum fragen: *ποῦ θέλεις ἑτοιμάσωμέν σοι φαγεῖν τὸ πάσχα* (ebendaſ.); wenn es hierauf

von denselben heißt: *ἡτοίμασαν τὸ πάσχα* (Matth. 26, 19 parallel.) und sofort von Jesu: *ὀψίας γενομένης ἀνέκειτο μετὰ τῶν δώδεκα* (v. 20), so wäre das Mahl, zu welchem man sich hier niederließ, schon überflüssig als das Passamahl bezeichnet, wenn auch nicht Lucas (22, 15) Jesum dasselbe mit den Worten eröffnen ließe: *ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ᾽ ὑμῶν.*" Ist aber diese Auffassung richtig, und hat der Herr nach Matthäus und den andern Synoptikern das eigentliche jüdische Passa noch am Abend vor seiner Gefangennehmung mit den Jüngern gehalten, so weichen ihre Relationen in diesem Punkt von der Johanneischen, und da wir diese wegen der sichern Zurückführung ihrer Passionschronologie auf den Apostel Johannes als die unzweifelhaft richtige anerkennen mußten, von dem wahren Sachverhalt auf eine Weise ab, welche ihrer Glaubwürdigkeit in Betreff solcher Specialitäten, ja selbst der Annahme eines ächt apostolischen Ursprungs des ersten Evangeliums einen, wie es scheint, nicht ganz unbedeutenden Stoß geben kann. Läßt es sich doch an einem Augenzeugen, an einem Mitglied des Zwölfjüngerkreises, der jene unvergeßlichen Tage selbst mit erlebt hatte, kaum denken, daß er darüber habe irren können: ob der Herr das eigentliche jüdische Passaessen gleichzeitig mit den Juden am Abend vor seinem Tode noch gehalten habe oder nicht. „Die Augenzeugenschaft des ersten Evangelisten, sagt Strauß (L. Jesu II, S. 414), wird man bei dieser Ansicht aufgeben und ihn sammt den beiden mittleren aus der Tradition schöpfen lassen müssen," ein Zugeständniß, das schon vor ihm Sieffert (über den Ursprung des ersten canon. Ev. S. 147) ausgesprochen hatte.

b) Ausgleichung des Matthäus mit Johannes.

Wir könnten uns nun darauf beschränken, uns einfach mit Lücke (Commentar über das Evang. Johannis II, S. 733 dritte Auflage) und Andern auf die Seite Derer zu stellen, welche die synoptische Chronologie aus einem „sehr frühen Mißverständnisse" erklären. Das Resultat unserer bisherigen Untersuchungen über den wahren Sachverhalt würde darum doch jedenfalls feststehen, wenn auch die synoptische Relation in diesem äußerlichen Punkt einen noch unerklärten Irrthum enthielte. Allein, wenn doch einerseits das frühe Ansehen der ersten Evangelienschrift, als eines ächt apostolischen Werks, wie die gleichfalls auf historisch-kritischen Gründen beruhende Ueberzeugung von seiner Glaubwürdigkeit und apostolischen Authentie, ja selbst die allgemeine Gerechtigkeit, welche man gegen jeden Schriftsteller — auch wenn

er ein canonischer ist — zu üben schuldet, es verlangt, daß man ihn nicht ohne Noth Preis gebe, so dürfte es andererseits auch den neuern Vertheidigern der Synoptiker nicht unerwünscht sein, wenn namentlich dem Matthäus ein auch von ihnen vertheidigtes Ansehen und die treuliche Wiedergabe des Sachverhalts bleibt; so sehr auch im Uebrigen bei ihnen die freilich oft erzwungenen harmonistischen Versuche, eben so oft erzwungen als ihre eigenen disharmonistischen, im Mißkredit stehen mögen.

Vor Allem ist es hier nöthig, die Differenz selbst genau abzugrenzen, damit nicht die Hauptsache, in welcher sämmtliche Evangelienschriften übereinstimmen, neben demjenigen, worin sie zu differiren scheinen, übersehen bleibe. Wie schon oben angeführt worden, ist in der Leidenswoche eine dreifache Reihenfolge zu unterscheiden: die Reihenfolge der evangelischen Heilsthatsachen selbst, die Reihenfolge der Wochentage, und die Reihenfolge der jüdischen Ritustage. In Betreff der ersten stimmen sämmtliche Evangelisten vollkommen überein.[1] In einer gleichen Anzahl von vier Tagen, gleich auf sie vertheilt, laufen in derselben Ordnung, mit gleich angegebenen Zwischenräumen, die hergehörigen Ereignisse ab; am ersten dieser vier Tage ist Abends, und zwar am Schlußabend des Tages, das Abschiedsmahl, am zweiten Nachmittags 3 Uhr der Tod des Herrn eingetreten, der dritte ist mit der Ruhe Jesu im Grabe, und der vierte mit der Auferstehung bezeichnet. Darüber ist in sämmtlichen Evangelien nur Eine Stimme. Eben so einig sind alle vier Evangelisten in der Angabe der Wochentage und der Congruenz derselben mit den Heilsthatsachen. Die Auferstehung ist an der *μιᾷ σαββάτων* erfolgt, somit am Sonntag (Joh. 20, 1. Luc. 24, 1. Marc. 16, 1. Matth. 28, 1), also fällt die Grabesruhe auf den Samstag, das *σάββατον* (Luc. 23, 54); die Kreuzigung auf den Freitag, die *παρασκευή ὅ ἐστι προσάββατον*, sagt Marc. 15, 42; das Abschiedsmahl Jesu somit auf den Donnerstag, mit der Fußwaschung und den Abschiedsreden des Herrn bei Johannes, mit der Abendmahlseinsetzung bei den Synoptikern und ohne Zweifel auch bei Paulus, der sich dafür auf die Ueberlieferung beruft, und so, das Johanneische Abschiedsmahl in der Nacht des Verraths an das synoptische Abendmahl anknüpfend, die Einheit beider darstellt, bezeichnet. (1 Cor. XI, 23 verglichen mit Matth. 26, 26 f., Marc. 14, 22 f., Luc. 22, 19 f.) Auch hierüber ist

[1] Auch Sieffert (Ursprung des ersten canon. Evang. S. 128) hat dies bemerkt.

der vollkommenste Einklang unter sämmtlichen Evangelisten, und diese Congruenz der Wochentage mit den christlichen Heilstagen wurde ja alsbald in dem sehr frühen Institut des christlichen Wochencyclus fixirt.

Die Differenz zwischen Johannes und den Synoptikern betrifft also jedenfalls nur die jüdischen Ritus- und Monatstage und ihre Congruenz mit den Wochen- und christlichen Heilstagen, wenn eine solche Differenz wirklich vorhanden ist. Wie nämlich hier die christlichen Heils- und die Wochentage ihre fixe Stellung zu einander haben κατὰ τὸ εὐαγγέλιον, nach der hierin maßgebenden und sicher bekannten Urgeschichte Christi, so haben, wie schon früher bemerkt wurde, andererseits die jüdischen Monats- und die jüdischen Ritustage gleichfalls ihre fixe Stellung zu einander κατὰ τὸν νόμον. Wie dort der Auferstehungstag sicher ein Sonntag ist u. s. w., so ist hier der Tag des Passaopfers sicher der vierzehnte Nisan; sodann der Tag, an dessen Eröffnungsabend das Passamahl gehalten wurde und zugleich der Mazotritus begann, also die μεγάλη ἀζύμων, sicher der fünfzehnte Nisan; der Tag der Erstlinge sicher der sechzehnte; die Monatstage und die Solennitäten des Ritus sind κατὰ νόμον auf eine stabile Weise verknüpft. Wenn daher zwischen dem Evangelium des Matthäus und des Johannes — denn mit diesen beiden, als den Werken von Augenzeugen, haben wir es zunächst zu thun — eine Differenz besteht, so könnte es nur diese sein, daß die Reihe der jüdischen Monats- und Ritustage, wie sich dies schon oben bei dem Streit zwischen Apolinaris und den Laodiceern herausgestellt hat, im Verhältniß zu der Reihe der christlichen Heils- und Wochentage sich um einen Tag verschiebt, indem Johannes den Freitag und Kreuzigungstag zum vierzehnten Nisan und Passaopfertag macht, während Matthäus den Donnerstag und Abschiedsmahltag dazu machen würde; ja man kann sagen, die ganze Differenz käme am Ende, äußerlich betrachtet, darauf hinaus, daß, während beide Evangelisten denselben jüdischen Ritus mit demselben von Beiden als Todestag vollkommen übereinstimmend bezeichneten Freitag zusammentreffen lassen, der Eine, Johannes, jenen Ritus an den Schlußabend dieses Tages, der Andere, Matthäus, ihn an den Eröffnungsabend desselben Tages anknüpft. Bemerkenswerth ist hiebei jedenfalls, daß, während über den Wochentag, auf welchen die christ-

lichen Heilsthatsachen fallen, in der Kirche durchaus kein Zweifel und auch unter den Evangelisten selbst keine Spur von Verschiedenheit ist, gerade über das Zusammentreffen der jüdischen Monats- und Ritustage mit den Wochentagen in der Kirche, wiewohl nachweisbar erst im zweiten Jahrhundert, eine Meinungs-Verschiedenheit entstand, und zwar eine solche, die sich an die Evangelienschriften anlehnte. Offenbar, wie die Geschichte des Passastreits zeigt, hing dies damit zusammen, daß, während das Verhältniß der Wochentage zu den christlichen Heilsthatsachen sich gleich von Anfang einfach durch die klare Erinnerung, der Sonnetag der Auferstehung sei die *μία σαββάτων* gewesen, bestimmte, und durch die alsbald sich daran knüpfenden Elemente des Wochencyclus, durch die Auszeichnung der *κυριακή*, so festsetzte, daß hier eine Verschiedenheit gar nicht denkbar ist, das Verhältniß der jüdischen Monats- oder Ritustage zu den christlichen Heilsthatsachen dagegen ein dogmatisches Moment enthielt, das mit der immer bewußtern Erfassung des Christenthums in seinem Unterschied von den jüdischen Religionsideen (welche ein Werk des Geistes, der in alle Wahrheit leitet, in den Aposteln selbst und in der Kirche nach und nach mit sicherm Takte durch die Kraft des jungen Mosts, der die alten Schläuche zerreißt, vor sich ging, und die gerade der Herd der frühesten Bewegungen in der Kirche des ersten Jahrhunderts ist) in sehr enger Verbindung stand. Fiel nämlich der 14. Nisan auf den Donnerstag, wie die Laodiceer annahmen, so hatte der Herr das jüdische Passa auch in seinem Todesjahr noch einmal und zwar ganz zur gesetzlichen Zeit, also das *πάσχα νομικόν*, gleichzeitig mit den Juden, wenn auch mit christlichen Beziehungen, gehalten. Dies war aber natürlich für diejenigen Judenchristen, welche die Verordnungen des Ceremonialgesetzes noch hielten und, auf den Standpunkt der Erfüllung und damit Aufhebung des äußerlichen *νόμος* in Christo noch nicht gehoben, einen Werth darauf legten, und wenigstens sich selbst noch eine Gewissenspflicht daraus machten, auch mitten in der Nachfolge Jesu in diesem Punkt noch eine Art Ceremonialjuden zu bleiben, eine Thatsache von groser Wichtigkeit, ein Vorgang Jesu selbst, aus welchem sie (auf den jüdischen, dabei noch von ihm beobachteten Ritus mehr hinsehend als auf den christlichen, dabei eingesetzten, dem alttestamentlichen substituirten, und damit diesen jedenfalls gleich abrogirenden Ritus) ihr noch altjüdisches Festhalten an den Ceremonialgeboten als eine Pflicht auch für Christen ablei eten, zum

Beweise, daß sie den Geist des Christenthums noch nicht begriffen hatten. Fiel dagegen der 14. Nisan oder Passaopfertag im Todesjahr auf den Freitag oder Kreuzigungstag, wie Apolinaris und mit ihm die ganze alte Kirche des zweiten Jahrhunderts annimmt, so war auch dieses Verhältniß der jüdischen Ritustage zu den christlichen Wochen- und Heilstagen von dogmatischer Bedeutung, nur von der entgegengesetzten. Denn in diesem Fall war der Herr vor Eintritt des gesetzlichen Passamahls gestorben, er hatte es also in seinem Todesjahr nicht nur nicht mehr mitgefeiert, sondern indem er zuvor, und zwar in derselben Zeit, in der das gesetzliche Passalamm geschlachtet wurde, am Kreuz starb, hatte er den deutlichsten Fingerzeig gegeben, daß er selbst das wahre Passalamm und sein Tod das rechte Passaopfer sei, daß daher eine weitere Feier des jüdischen Mahls nun überflüssig, der jüdische Passaritus somit in ihm erfüllt und abgeschafft sei. Zu gleicher Zeit aber war damit, da nun auch die Erstlinge des 16. Nisan mit der Auferstehung des Erstlings von den Todten zusammentreffen, eine Correspondenz der alttestamentlichen Typen und ihrer gesetzlichen Termine mit den neutestamentlichen Antitypen und ihren durch die göttliche Oekonomie ihnen angewiesenen Tagen gewonnen, eine Symphonie des *νόμος* mit dem *εὐαγγέλιον*, der ceremonialgesetzlichen Bestimmungen mit den thatsächlichen Umständen der christlichen Urgeschichte, welche die teleologische Beziehung der Typen auf die Erfüllung, den genauen ökonomischen und organischen Zusammenhang des alten und neuen Testaments, wie die Verschiedenheit beider in's hellste Licht setzte. Dies aber war natürlich für Diejenigen von Bedeutung, welche den Geist des Christenthums begriffen und erkannt hatten, daß in ihm das Wesen und die Wahrheit aller jener alttestamentlichen Anordnungen vollkommen realisirt sei, die daher von den Satzungen sich losgemacht, die *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* hinter sich gelassen hatten, so fern sie eben in der Geschichte jenes Ereignisses, durch welches Christus besonders der *τέλος νόμου* geworden war, seines Todes, einen sprechenden Beweis von dieser Aufhebung des Ceremonialgesetzes fanden, wie von der äußern, auch ihnen auf ihrem religions-philosophischen Standpunkt wichtigen, teleologischen Beziehung beider Offenbarungsstufen und Perioden auf einander.

Bemerkenswerth ist ferner, daß, wie in dem Streit zwischen A p o l i n a r i s und den L a o d i c e e r n der Erstere für seine a n t i- j ü d i s c h e C h r o n o l o g i e sich entschieden auf das J o h a n- n e s-E v a n g e l i u m stützt, so dagegen die j u d a i s i r e n d e P a r-

tei sich an das Matthäus-Evangelium anlehnt, daß damit der ganze Charakter beider Evangelien in so fern harmonirt, als das eine — worauf auch die Tradition von seiner ebräischen Ursprache, seine Betonung des Zusammenhangs mit dem A. T., der Hauptgesichtspunkt, unter welchem sein Verfasser die Urgeschichte erzählt, und seine Beliebtheit bei den judenchristlich Gesinnten hindeutet — mehr für die Judenchristen und besonders die Palästinenser bestimmt war, und daher ihrer Form und Anschauungsweise sich nähert; während das andere, das mit der Anerkennung des teleologischen und organischen Zusammenhangs beider Testamente ein ganz entwickeltes Bewußtsein von der Aufhebung des Gesetzes durch seine Erfüllung in Christo verbindet, das die Urgeschichte in diesem Sinn und im Geist des specifischen Christenthums durchaus selbstständig auffaßt und darstellt, wie nur ein Urjünger es konnte, dem eine Fülle eigener Erinnerungen zu Gebot stand, mehr als eine universellere, für Heidenchristen eben so gut als für Judenchristen bestimmte kleinasiatische Evangelienschrift erscheint; merkwürdig, daß dieser Charakter beider Evangelien auch in dieser Passafrage, und zwar eben bei dem Verhältniß der jüdischen Ritus- zu den christlichen Heilstagen, sich offenbart.

Es fragt sich jedoch, ob, wie der vierte Evangelist deutlich auf Seiten der antijudaistischen Ritus-chronologie steht, so Matthäus eben so unzweifelhaft auf Seite der judaistischen stehe. Die Katholiker des zweiten Jahrhunderts, so entschieden sie das Erstere bejahen, so gewiß verneinen sie das Letztere. Apolinaris geht davon aus, daß der Herr am 14. Nisan gestorben sei; er muß daher, da er sich unzweifelhaft hiefür auf Johannes stützt, sonach alle jene bekannten, hieher gehörigen Stellen des vierten Evangeliums: **XIII**, 1. *πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα.* **XIII**, 29. *ἀγόρασον ὧν χρείαν ἔχομεν εἰς τὴν ἑορτήν.* **XVIII**, 28. *οὐκ εἰσῆλθον εἰς τὸ πραιτώριον ἵνα μὴ μιανθῶσιν ἀλλ' ἵνα φάγωσι τὸ πάσχα.* **XIX**, 14. *ἦν δὲ παρασκευὴ τοῦ πάσχα* (der Todestag Jesu). **XIX**, 31. *ἦν γὰρ μεγάλη ἡ ἡμέρα ἐκείνου τοῦ σαββάτου*, in dem Sinn erklärt haben: das gesetzliche Passamahl der Juden habe erst am Abend nach dem Kreuzestod Jesu stattgefunden. Ganz ebenso legen, wie oben gezeigt wurde, auch Clemens Alexandrinus und Hippolytus die Aussprüche des Johanneischen Evangeliums aus. Wie vereinigten sie aber dann die Darstellung des Matthäus mit dieser Auffassung des Johanneischen Berichts? Einen Widerspruch zwischen beiden

Evangelien als wirklich oder auch nur als möglich zu denken, sind allerdings jene drei Fragmentisten, wie man deutlich sieht, weit entfernt; zum klaren Beweis, wie anerkannt in der Kirche ihrer Zeit, auch der frühern des Apolinaris, beide Evangelienschriften bereits waren, wie sie als authentische Produkte nicht nur der Apostelzeit, sondern auch des Apostelkreises gegolten haben müssen, weil nur daraus sich jene hohe Achtung vor denselben erklärt, welche einen Widerspruch zwischen beiden auch in äußern Thatsachen sich nicht als möglich denken kann, welche den Nachweis, der Gegner könne bei seiner Ansicht der Annahme eines Widerspruchs zwischen beiden Evangelien nicht entgehen, einer Widerlegung gleichsetzt. Man sieht ferner aus den Worten des Apolinaris klar, daß er ebenso überzeugt war, wenn der Johanneische Bericht in dem von ihm angenommenen Sinne aufgefaßt werde, so sei die Harmonistik leicht, da die unbestimmteren Angaben des Matthäus sich gegen eine Auslegung nach dem Johanneischen Canon nicht sehr sträuben, während umgekehrt, wenn man den Matthäus so deute, wie die Laodiceer: Christus habe am Abend des 14—15. Nisan noch zu der gesetzlichen Passaessenszeit mit den Juden gleichzeitig das Passamahl gehalten, damit die klar das Gegentheil bezeugenden Angaben des Johannes durchaus unvereinbar seien. Gegner, welche eine so bekannte, in den Kreisen des Apolinaris, in dem phrygischen und lydischen Asien, in der Region des Philippus und Johannes, in Ephesus und Hierapolis, so allgemein angenommene, durch mündliche und schriftliche Zeugnisse des Johannes so außer Zweifel gesetzte Sache, wie die, daß Christus am Nachmittag vor dem jüdischen Passamahl gestorben sei, noch nicht wissen, bezeichnet er als *ἀμαθεῖς*, setzt aber dabei doch voraus, daß sie das vierte Evangelium und seine diesfallsigen Angaben kennen, aber demungeachtet dem Matthäus folgen, ohne einen harmonistischen Erklärungsversuch in Absicht auf Johannes aufzustellen, oder überhaupt der wirklichen Uebereinstimmung des Johanneischen Berichts mit ihrer judaisirenden Auffassung der Matthäusschen Chronologie der Leidenswoche gewiß zu sein; ein Charakterzug, welcher, nebenbei gesagt, auf's Neue zeigt: jene Gegner, welche an dem kirchlichen Matthäus auf diese Weise festhielten, seien zwar nach ihrer äußern Stellung eine innerkirchliche, nach ihrem dogmatischen Standpunkt aber (als dem in Geschichte und Lehre anti-judaistischen vierten Evangelium fremder) eine judaisirende Partei gewesen, die eben auch darin von der kleinasiatischen Katholicität sich unterschied, daß sie die

bei den Katholikern Kleinasiens im größten Ansehen stehende Evangelienschrift nicht mit gleicher Verehrung zu ihrer Führerin machen und sich, selbst auf die Gefahr einer Collision mit derselben, mit Vorliebe an den ihrer Richtung mehr zusagenden Matthäus halten wollte, wenn sie auch nicht wagen durfte, sich mit dem kleinasiatischen Lieblingsevangelium offen in Widerspruch zu erklären. „Mag der Johanneische Bericht mit unserm Satze zu vereinigen sein, wie er will, das war, wie es scheint, ihre Ansicht, wir halten uns an unsere Auctorität, die klar genug spricht: an Matthäus." Wenn aber die Gegner des Apolinaris hienach einen Versuch, in dem angegebenen Differenzpunkt den Johannes nach Matthäus zu erklären, nicht machten, vielleicht um seiner ihnen fühlbaren Schwierigkeit willen, vielleicht auch, weil sie eines Widerspruchs zwischen ihrer Auffassung des Matthäus und den Angaben des Johannes sich nicht bewußt waren — von Apolinaris ist jedenfalls anzunehmen, daß er den Matthäus nach Johannes mit Leichtigkeit erklären zu können überzeugt war; und wie? darüber geben uns Clemens und Hippolytus Aufschluß, von welchem Erstern nicht anders zu vermuthen ist, als daß er bei seiner Bekanntschaft im Orient wie Melito's so auch des Apolinaris Schrift über das Passa kannte und vor sich hatte, und wohl, wie in der ganzen Auffassung der Sache, so auch in der Harmonistik der Synoptiker und des Johannes mit Apolinaris Eines Sinnes war. Wenn daher **Dr. v. Baur** (T. J. 1844, 4. S. 647) sagt: „Wie sie (nach Baur's Ansicht die Gegner der „Asiaten", also Hippolytus, Clemens und Apolinaris) mit dieser Annahme (Christus habe das Abschiedsmahl am 13. Nisan als Abendmahl gehalten, und am 14. Abends sei erst das Passamahl der Juden eingefallen) die synoptische Erzählung vereinigen zu können glaubten, ist völlig unklar," so ist dies wenigstens in Absicht auf Clemens und Hippolytus unrichtig, deren Bruchstücke, so kurz sie sind, dennoch deutlich genug in ihre Harmonistik hineinsehen lassen, wie schon oben nachgewiesen worden ist. Die *πρώτη ἀζύμων* des Matthäus (26, 17) ist dem Clemens die *ιγ΄*, der Tag der *προετοιμασία*, an welchem die Jünger das *ποῦ ἑτοιμάσωμεν* fragen und die Anweisung dazu ausrichten, und das hierauf folgende Abschiedsmahl der Synoptiker fällt ihm auf den Abend zwischen dem 13. und 14. Nisan. *Ἄζυμα* hätte hienach Matthäus in dem allgemeinern Sinn für das ganze Passafest, den Opferakt des Lamms, also die *ιδ΄* mit eingerechnet, gebraucht, und die *πρώτη ἀζύμων* wäre die *ιδ΄* mit dem

Schlußabend der ιγ' von Nachmittags 3 Uhr an zusammengedacht. So aufgefaßt konnte dann auch der Tag, an dessen Eröffnungsabend das Abschiedsmahl gehalten wurde, als der Tag ὅτε ἔδει θύειν τὸ πάσχα bezeichnet werden, ohne daß jenes selbst das eigentliche Passamahl war. Die Aufeinanderfolge der beiden Akte ἡτοίμασαν τὸ πάσχα und ὀψίας δὲ γενομένης ἀνέκειτο enthielt keine ausdrückliche Aussage darüber, daß jenes Abschiedsmahl das jüdische Passaessen gewesen sei, und es blieben nur die Worte bei Lucas (22, 15): „Mich hat herzlich verlanget, dieses Passa mit euch zu essen, ehe denn ich sterbe," zu deuten übrig. Aber gerade in dieser Stelle fand man, und zwar in den folgenden Worten: „denn ich sage euch, ich werde nicht mehr davon essen, bis es vollendet ist im Reich Gottes" (V. 16), wie Hippolytus bemerkt,[1] eine nachdrückliche Erklärung Jesu, daß er eben das eigentliche jüdische Festmahl nicht mehr mit ihnen halten werde, und nahm somit die Worte τοῦτο τὸ πάσχα in dem Sinn: dieses bevorstehende jüdische Passa hätte ich gerne noch mit euch gehalten, aber es wird vor Eintritt desselben der ganze Rath Gottes mit mir rasch sich erfüllen.

Wir müssen es an dieser alten Harmonistik der Kirchenlehrer des zweiten Jahrhunderts im Allgemeinen anerkennen, daß sie in Absicht auf Johannes von der richtigen Erklärung ausgegangen ist, und da sie sich nun einmal gedrungen sah, die sämmtlichen Evangelien als Werke von ächt apostolischem Ursprung und Inhalt und vollkommener Treue anzuerkennen, die Lösung der Antinomie auf der Seite der Synoptiker gesucht hat, wenn sie auch die Differenz der beiderseitigen Berichte in Absicht auf die Rituschronologie (denn nur um diese handelt es sich) nicht scharf und gründlich genug auffaßte und daher auch nicht zu lösen vermochte. Wir lassen das zweite und dritte Evangelium, von welchen wenigstens das letztere von Hippolytus mit herbeigezogen wird, hier für's Erste ganz bei Seite, und haben es zunächst nur mit dem ersten und vierten zu thun, welche im Streit von 170 hauptsächlich und sicher die Instanzen bilden, ohne Zweifel wegen ihres überwiegenden Ansehens als die Werke von Jüngern aus dem Kreis der Zwölfe, von Autopten, wie sie denn auch gewiß beide auf eigener Erfahrung der Referenten beruhen und Originalstücke sind. Es fragt sich, wie diese beiden Be-

[1] Neander, Leben Jesu, 1837, S. 583 meint, Luc. 22, 16 könne hier nicht gemeint sein: allein πάλαι bezeichnet wie sonst öfters die Vergangenheit überhaupt im Gegensatz zur Gegenwart, und kann hier leicht = einst — oder: „schon vorher" genommen werden.

richte hinsichtlich der Rituschronologie sich zu einander verhalten? Beide, Johannes und Matthäus, faßen das letzte, jedenfalls nach Beiden auf den Donnerstag fallende Mahl Jesu mit seinen Jüngern unter einem verschiedenen Gesichtspunkte und ganz charakteristisch auf. Dem Lieblingsjünger tritt es vom Standpunkt seiner engen Verbindung mit dem Herrn als das Abschiedsmahl vor die Seele mit seiner letzten Liebeserweisung (zu welcher übrigens auch Lucas eine Art von Parallele gibt, vergl. Joh. XIII, 1 ff. mit Luc. 22, 24 ff.), mit seinen gedanken- und gemüthvollen, unvergeßlichen letzten Reden, Ermahnungen, Verheißungen, Warnungen und Belehrungen, die sich inzwischen an den Jüngern Jesu in ihrem innern und äußern Leben so hundertfältig erfüllt haben. An jenem denkwürdigen, mit einer Reihe von wichtigen Reden und Zügen begleiteten Mahl ist ihm im Augenblick der Conception, wie überhaupt auf dem Standpunkt seines persönlichen Verhältnisses zu dem Herrn und seines entwickelten christlichen Bewußtseins, gerade diese Seite besonders wichtig, in seiner Erinnerung besonders lebendig und ihm im Erguß seines evangelischen Bewußtseins präsent; darum ist sie es auch, was von den Ereignissen jenes Abends aus dem Schatz seiner apostolischen Erinnerungen in eine Evangelienschrift geflossen ist, die, Ein Guß, einem Geiste entströmt, in welchem auf dem Höhepunkt apostolischer Entwicklung Subjekt und Objekt, die Geschichte Jesu und das innerste Leben des Schriftstellers vollkommen eins sind, dieses das homogene Produkt von jener, jene der mütterliche Boden von diesem, dieses mit allen seinen Entfaltungen sich in jener wiederfindend, der wachsende Schlüssel ihres Verständnisses, das wachsende Erinnerungsmittel zu ihrer Reproduktion, jene die unversiegliche Quelle und Fundgrube, das stets fortwirkende Correctiv, Normativ, der Impuls und Glaubensgrund von diesem; in eine Evangelienschrift, welche eben darum auf eine durchaus individuelle und ursprüngliche Weise, nicht durchgängige Vollständigkeit der Geschichtserzählung sich zur Aufgabe setzend, eben diejenigen Theile der Erscheinung, der Reden und Thaten Jesu wiedergibt, welche für einen Apostel der spätern Zeit, als die Keime und Beglaubigungen der Hauptthatsachen seines und ihres entwickelten christlichen Bewußtseins, von hauptsächlichster Wichtigkeit waren. Diesem Charakter der ganzen Darstellung ist es ganz angemessen, wenn vermöge einer Art von logischer und psychologischer Nothwendigkeit der vierte Evangelist da, wo er vom Leiden und Tod Jesu spricht und die Zeit der

Ereignisse angibt, dies unwillkürlich in Zeitbestimmungen thut, die den jüdischen Monat- und Ritustagen entnommen sind, weil ihm das Zusammentreffen des Todes Christi mit diesen von Bedeutung war; und zwar ist seiner Anschauung von Christo als dem rechten Passalamm und Opfer gemäß bei ihm der stehende Name für das fragliche jüdische Fest nicht ἄζυμα — eine Benennung, entnommen jenem für die christliche Anschauung weniger Anknüpfungspunkte darbietenden, mehr specifisch-jüdischen Mazotritus — sondern τὸ πάσχα, die von dem Opfern und Essen des Passa, dem Passaritus, jenem für die christliche Anschauung besonders bedeutungsvollen Analogon des N. Ts., hergenommene Bezeichnung des jüdischen Fests: eine neue Gewähr dafür, daß unter dem φαγεῖν τὸ πάσχα nach dieser Anschauung des vierten Evangelisten nichts Anderes als eben das Vollziehen des eigentlichen Passaritus im Gegensatz zu den Mazot gemeint sein kann.[1] Sobald dagegen der Evangelist der

[1] In dem bekannten von Dr. Wieseler (chronolog. Synopse S. 383) hiegegen angeführten Ausdruck: „das Moed essen" (2. Chron. 30, 22) fehlt das Specifische. Bei Johannes heißt es nicht bloß allgemein: daß sie das Moed, sondern speciell, daß sie das Pesach essen möchten. Bei dem Chronisten dagegen ist jenes Essen des Moed der specielle Ausdruck für die Feier des Mazotritus, mit Ausschluß des Pesachritus, während der von dem Chronisten für das ganze Passafest gebrauchte Collectivausdruck vielmehr der ist: „Pesach halten" v. 1. 2. a. a. O. u. s. w., der specielle Ausdruck für den Pesachritus selbst aber Pesach opfern v. 15. (mit gänzlicher Weglassung des Essens). Dies zeigt der Zusammenhang der Stelle deutlich. Im Eingang des Kapitels wird erzählt, wie das Volk durch Hiskia aufgerufen worden sei, den alten längst unterbliebenen theokratischen Cult wieder aufzunehmen, wieder Passa zu halten (עֲשׂוֹת פֶּסַח) nach dem Gesetz. Hier ist (2. Chron. 30, 1. 2. 5.) Pesach der allgemeine Collectivname für die ganze achttägige Feier, für den Pesach- und Mazotritus zusammen, und absichtlich gewählt, um die Identität dieses Passafests unter Hiskia mit der gesetzlichen mosaischen Passafeier auszudrücken. Weiter wird die Feier des Fests selbst beschrieben, und zwar nach seinen beiden Hauptakten. Zuerst ist von v. 15. an bis v. 20. vom Pesachritus die Rede. Seine Hauptsolennität ist das Opfern des Lamms in Verbindung mit dem übrigen Opferzugehör (Num. 28, 16 f.). Der besondere Terminus für diesen Theil der Feier, den Pesachritus, ist v. 15. das Pesachopfern. Das Essen des Pesach erscheint als untergeordnet, als bloßes appendix zum Passaopfer. v. 21 kommt der Chronist auf den zweiten Festakt, den Mazotritus, und beschreibt ihn bis v. 22. und darauf seine Reduplikation v. 23. bis zur Entlassung der Festversammlung. Dieser zweite Akt der ganzen Feier wird von ihm als besonderes, siebentägiges Fest (Chag) beschrieben (wie Num. 28, 16 f., am 14. ist Pesach dem Herrn, und am 15. Chag, 7 Tage Mazotessen). Der specielle Ausdruck für diese Solennität ist: „sie aßen das Moed" = das auf eine bestimmte Monats- und Jahreszeit festgesetzte Fest, sieben Tage lang, also ganz rite. Hienach erscheint es nicht zuläßig, das φαγεῖν τὸ πάσχα, bei Johannes, φαγεῖν im Zusammenhang mit diesem für den Pesachritus signifikanten, diesen jedenfalls mit einschließenden Ausdruck für das Passafeiern überhaupt zu nehmen. So kommt der Ausdruck sicher nirgends vor. Ueberdies sind dem Essen des Moed a. a. O. v. 22. ausdrücklich, und im Unterschied davon die Opfer, welche geschlachtet wurden, noch beigefügt.

Thatsache der Auferstehung sich nähert, so sehen wir ihn unwillkürlich alsbald Zeitbestimmungen gebrauchen, welche die Zeit der betreffenden Ereignisse nach ihrem Verhältniß zum Wochencyclus bezeichnen; die Anschauung des Wochencyclus schlägt hier in seiner Bezeichnungsweise vor, ohne Zweifel aus keinem andern Grund, als weil sich dem Evangelisten hier, bei der Auferstehung und ihren Umgebungen, die Zeit des Geschehenen von selbst unter dem Gesichtspunkt darstellte, der Auferstehungstag sei die *μία σαββάτων* — eine *κυριακή* — gewesen, der Tag der Grabesruhe daher ein Sabbat, der Abend vorher die *παρασκευὴ σαββάτου* (**XIX**, 31. **XX**, 1), während ihm dagegen bei dem Leiden und Sterben Jesu, wo das Verhältniß zum alttestamentlichen Ritus, Christus als Passalamm, ihm hauptsächlich vorschwebt, die Zeit der Ereignisse sich unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses zum alttestamentlichen Passatag präsentirt und daher die dortigen Zeitangaben diesen Tag zur Grundlage haben. Der Richttag ist die *παρασκευὴ τοῦ πάσχα;* die Juden haben am Morgen des Kreuzigungstages das Passa *φαγεῖν* noch vor sich; das Abschiedsmahl wird *πρὸ ἑορτῆς τοῦ πάσχα* gehalten. Bei diesem Abendessen glauben die Jünger, Judas sei hinausgegangen, um *εἰς τὴν ἑορτήν* das weiter Nöthige zu kaufen. Hieraus ist auch klar, daß *παρασκευὴ τοῦ πάσχα* (**XIX**, 14), wo vom Tod des Herrn die Rede ist, in diesem Zusammenhang nicht wohl anders als vom Rüsttag auf das Passaessen = vom Morgen der *ιδ′* verstanden werden kann, während es, wo von Ostern die Rede ist, im Zusammenhang mit den dem Wochencyclus entnommenen Bestimmungen und neben dem Sabbat, auch absolute gesetzt, den Wochentag bezeichnet. [1]

Auf welcher Entwicklungsstufe des christlichen und apostolischen Bewußtseins steht aber der erste Evangelist, und unter welchem Gesichtspunkt erscheint ihm das letzte Mahl des Herrn? Sein ganzes Evangelium bezeugt es, daß er die Erscheinung Christi gleichfalls nach ihrem Zusammenhang mit dem A. T., mit den Typen und Weissagun-

[1] **Mit** dem Bisherigen stimmt die jüdische Tradition überein, nach welcher das Passalamm vom 14. auf den 15. Nisan gegessen und der Herr in vespera paschatis gekreuzigt wurde (Lücke Comment. II, S. 730, 732). Hinderlich ist dieser Auffassung des Johannes auch die Bemerkung nicht, daß die Betretung eines heidnischen Hauses nur bis an den Abend verunreinigt, also am Essen des Passa nicht gehindert hätte. Denn zu einem vollkommen gesetzlichen Essen gehörte auch das, daß der Hausvater das Passalamm im Tempel selbst geschlachtet hatte (Philo V. Mos. III, 29) und dies geschah schon Nachmittags 3 Uhr, also vor dem Eintritt des Abends, noch an demselben Tag (Wieseler chron. Synopse S. [illegible])

gen desselben auffaßt, daß aber dieser Gesichtspunkt bei ihm noch in einer Weise vorherrscht, bei der das specifisch Christliche, z. B. die höhere Christologie, wenn auch in Thatsachen und Reden hinreichend angedeutet, doch weniger entwickelt erscheint, daher auch aus dem Leben des Herrn, von seinen Reden und Thaten hauptsächlich nur diejenigen dem Referenten präsent und in lebhafter Erinnerung sind, welche, obwohl ganz neutestamentlich ihrem Wesen nach, doch ihrer Form nach an's Alttestamentliche anstreifen; wie denn die meisten, an sich specifisch-christlichen Reden Jesu, die er wiedergibt, theils die *βασιλεία θεοῦ*, das neutestamentliche Analogon der alten Theokratie, theils die *δικαιοσύνη*, den neutestamentlichen *νόμος* und seine Erfüllung, die Polemik gegen die Repräsentanten der alttestamentlichen Werkgerechtigkeit, gegen die jüdischen Sabbat- und Fastengebote, die Erfüllung der alttestamentlichen Messiasidee in der Person Jesu zum Gegenstand haben, und die erzählten Thatsachen sich um die Bethätigung Jesu als Messias und Prophet — durch Wunder, Weissagung, Ermahnungs- und Strafpredigten — drehen. So, von dieser Seite, mußte die Erscheinung des Herrn in der frühesten Zeit in der Palästinensischen Urkirche auf der frühesten Entwicklungsstufe des apostolischen Bewußtseins aufgefaßt werden. Diesem Charakter des ersten Evangeliums ist vollkommen gemäß auch die Art, wie bei Matthäus das letzte Mahl des Herrn aufgefaßt und dargestellt ist. Einerseits erscheint es als ein Passamahl, und doch andererseits nicht ganz als das gesetzliche. Das Erste wird kaum bezweifelt werden können, wenn man bei Matth. 26, 17 liest: *ποῦ ἑτοιμάσωμέν σοι φαγεῖν τὸ πάσχα*, darauf im Zusammenhang damit V. 19 *καὶ ἡτοίμασαν τὸ πάσχα*, und den ganzen Hergang bei der Mahlzeit selbst, welcher zu dem Passamahl doch mehr als zu einer vulgären Mahlzeit paßt, hinzudenken will. War es aber das, so muß es auch mit dem specifischen Merkmal des Passaessens, dem Lamm, bezeichnet gewesen sein. Andererseits scheint es gleichwohl nicht zu der gesetzlichen Zeit gehalten worden zu sein. Die *πρώτη ἀζύμων*, an der die Jünger den Meister fragen: wo sie ihm das Passa bereiten sollen? ist eine jener unbestimmten Zeitangaben, welche bei Niemand weniger als bei dem ersten Aufzeichner befremden können, der gewöhnlich, indem er ganz noch mit dem Kern des Faktums selbst und dessen richtiger Wiedergabe beschäftigt ist, auf die Genauigkeit in der Beschreibung der Nebenumstände, der Zeitfolge, weniger reflektirt, eine Lücke, auf deren Berichtigung und Ergänzung mehr

ein später Bearbeiter, bei der weitern Feile, reflexionsmäßigen Zusammenordnung und Redaction des Stoffs, kommt, als derjenige, welcher das erste Geschäft verrichtet und, so zu sagen, den ersten rohen Stoff, das Material der Geschichte liefert. Schon die *ἄζυμα* sind hier allgemeiner zu nehmen, als Collectiname für das ganze Fest, auch das Passaopfer und Essen mit eingeschlossen; und auch diese Benennung, die das Fest mehr nach dem eigenthümlich jüdischen Mazotritus, der im Christenthum weniger ein Analogon hat, benennt, stimmt zu dem palästinensischen Charakter des ersten Evangeliums. Wollte man die *ἄζυμα* von dem Mazotritus und seinen Tagen verstehen, so wäre die *πρώτη ἀζύμων* der 15. Nisan, an dessen Schlußabend die Passamahlzeit nicht erst stattfand, und doch, *ἄζυμα* so verstanden, strenggenommen nach dem Hergang bei Matthäus erst stattgefunden haben müßte. Wie die *ἄζυμα* selbst, so ist daher auch die *πρώτη ἀζύμων* und der Termin *τῇ πρώτῃ ἀζ.* eine allgemeine unbestimmtere Zeitangabe, sie ist die *ιδ´* sammt dem sie eröffnenden Abend zwischen dem 13. und 14. Nisan, der vom Nachmittag des 13., von 3 Uhr an, gerechnet sein kann.[1] Um diese Zeit also fragen, am Nachmittag der *ιγ´*, die Jünger den Herrn, wo sie ihm das Passa bereiten sollen? und bei dem großen Andrang von Fremden in Jerusalem, die Alle auch Quartier bestellen mußten, war es nicht zu früh, wenn sie für eine am Abend des folgenden natürlichen Tags stattfindende solenne Mahlzeit seine Befehle jetzt schon einholten. Aber nicht auf diese Zeit, sondern schon auf den nächsten Abend weist sie der Herr an, den Saal und das Mahl zu bestellen. Dem Hausbesitzer müssen sie sagen: *ὁ καιρός μου ἐγγύς* — ich kann nicht warten bis Morgen Abend, mein Leiden und Sterben ist ganz nahe, heute noch muß ich das Lamm bereiten lassen und essen, bei dir will ich mit meinem Jüngerkreise das Passa halten (man vergl. Grot. Comm. a. a. O. I, S. 506). Nur so gefaßt erscheint dieser Zusatz, der als bloße vertrauliche Mittheilung an einen heimlichen Jünger, wie Olshausen (II, S. 422) meint, sich nicht genügend erklären läßt (da es, wenn das Passa zur gewöhnlichen Zeit stattfand, keiner solchen Begründung des Auftrags bedurfte), gehörig motivirt und in rechter Bedeutung,[2] während die gewöhnliche Auffassung so wenig mit ihm anzufangen weiß, daß ihn de

[1] Man vergl. Sieffert Matthäus S. 137.

[2] Aehnliches fühlt auch Neander Leben Jesu, 1837, S. 581 den Worten an.

Wette (kurze Erklärung des Ev. Matth. S. 218) eben als einen ungeschickten Zusatz des Berichterstatters betrachten will. Man hat dagegen eingewendet, „eine solche Verlegung des Passa sei ohne Beispiel“ (Strauß L. J. II, S. 469), oder sich, um eine solche Abweichung irgendwie aus jüdischen Observanzen ableiten zu können, auf die Praxis der Karäer und ihrer Vorgänger, der Sadducäer, berufen, welche das Passa an einem andern Tag als die Pharisäer gehalten haben sollen, weil sie als Scripturarier den Neumond nach der empirischen Phase des Neulichts bestimmten (Iken diss. philol. theol. Vol. II, S. 416 f.), oder mit Grotius (zu Matth. 26, 18),[1] auf das Passa, nicht *θύσιμον*, sondern bloß *μνημονευτικόν*, das man außerhalb Jerusalems als Ersatz für das eigentliche Passa aß. Allein wozu alle diese Bemühungen, für das Jesuspassa am Eröffnungsabend des 14. Nisan ein jüdisches Analogon zu finden?[2] Selbst die Auffindung eines solchen hätte ja nur dann einen Werth, wenn der Herr auch bei diesem Akt nur eine Handlung des Ceremonialgesetzes auf eine dessen Verordnungen durchaus angemessene Weise hätte feiern, somit einen letzten Beweis seines vollkommenen Gehorsams gegen das mosaische Gesetz geben wollen. War denn aber des Menschen Sohn nicht so gut Herr der *ιδ΄* als des Sabbats? Ist eine Abweichung von dem vorgeschriebenen Schlußabend der *ιδ΄*, die Vornahme der auf diesen Schlußabend erst einfallenden gesetzlichen Mahlzeit am Eröffnungsabend derselben *ιδ΄*, die allerdings ein gewöhnlicher Israelit sich nicht erlaubt haben würde, bei dem Herrn der alttestamentlichen Oekonomie und ihrer Verordnungen, bei ihm, der das Wesen und die Erfüllung von Allem war, und in seinem Jüngerkreise allein, nicht vollkommen in der Ordnung? Auch jene Abweichung von den Sabbatgeboten und jene Aeußerung der Vollmacht, sie abzuändern, hätte sich kein gewöhnlicher Israelite erlauben können, ohne sich ein Gewissen daraus zu machen. So spricht sich der Sohn Gottes Matth. 17, 24 f. auch das Recht der Dispensation von der Tempelabgabe zu, welche doch jeder

[1] Annot. in N. T. Halle, 1769. I. S. 506 ff.

[2] Nur auf diese Art der Fassung und Begründung, nicht aber auf die hier gegebene Erörterung der Annahme: auch nach Matthäus habe der Herr das Passamahl vom 13—14. Nisan gehalten, können die kurzen, in eine umsichtige Prüfung gar nicht eingehenden Bemerkungen passen, mit welchen die Erklärer gewöhnlich diese Annahme abfertigen. Sieffert Matth. S. 130, Wieseler chron. Synopse S. 358, Lücke Comm. II. S. 720. Mit mehr Achtung sprechen Hase Leben Jesu, 2. Aufl. S. 209 und Tholuck Comment. 5. Aufl. S. 243 f. sich über die bisherige Form dieser Annahme aus.

Israelit von seinem Alter nach dem Gesetz (**Exod. XXX**, 13) zu geben verpflichtet war, und macht nur, um ein nutzloses, seiner Wirksamkeit hinderliches Aergerniß zu verhüten, von seiner Befugniß keinen Gebrauch. Hatte er aber hier diese Rücksicht noch zu nehmen? Wenn in irgend einem Moment seines Lebens, so war gewiß in diesem eine Abweichung vom Gesetz nicht nur vollkommen gerechtfertigt, sondern auch der Sache selbst ganz angemessen, man kann sagen, nothwendig. Er wollte mit seinen Jüngern das Abschiedsmahl halten, und das heute noch, weil er wußte, daß es morgen nicht mehr möglich sein werde. Dieses Abschiedsmahl aber sollte noch ein Passamahl sein; denn jetzt, da in dem neutestamentlichen Passaopfer am Kreuz das Opfer des mosaischen Passalamms seine Erfüllung zu finden im Begriffe war, sollte auch das alttestamentliche Passaessen in einem neutestamentlichen Passamahl die wahre Erfüllung finden, und eine neue auf Ihn selbst, das wahre Passalamm, auf das Essen seines Fleisches (die σάρξ des Passalamms) und Trinken seines Bluts bezügliche Mahlzeit, gleichfalls von mnemonischer Art, ein Gedächtnißmahl der Schlachtung nicht eines irdischen, sondern des vom Himmel gekommenen Verschonungslamms, an die Stelle der abolirten, durch seinen Tod nun vollends ganz ungültig werdenden typischen Mahlzeit eingesetzt werden. Ein neues Lamm höherer Art, ein neues Gedächtnißessen höherer Art, beide von specifisch-christlicher Bedeutung. Darum, um diese Beziehung des neuen Ritus auf den alten, der Erfüllung auf das Vorbild, klar zu machen, kraft welcher das neue nicht an die Seite, sondern an die Stelle des alten treten sollte, wollte der Herr, daß sein Abschiedsmahl ein Passa sein sollte. Aber wie natürlich, daß er in dem Augenblick, in welchem er dem typischen Essen das reelle substituirte und damit jenes für seine Jünger aufhob, sich nicht mehr streng an den gesetzlichen Termin kehrte, nicht bloß aus Noth, wegen der Nähe seines Todes, sondern auch zum Zeichen davon, daß das Cerimonialgesetz seine Geltung verloren habe! Wie natürlich ist dies in der Nähe jenes Ereignisses, welches das τέλος νόμου vor andern war, seines Todes, dessen Gedanke ihm nicht jetzt zum ersten Mal vorschwebte! Ganz begreiflich erscheinen uns in diesem Zusammenhang die Worte: „Bei dir will ich das Passa halten mit meinen Jüngern!" es sollte ein ganz besonderes letztes Jesus- und Jünger-Passa

sein. Mochten sich die Jünger anfangs gewundert haben, daß der Herr sein Passamahl 24 Stunden vor der gesetzlichen Zeit bestellen ließ, sie hatten sich schon über Manches an ihm gewundert, das sie nicht sogleich begriffen; sie waren gewohnt, seine Anordnungen als sinnvolle, tiefbegründete, göttliche Weisungen heilig zu halten und, auch wenn sie dieselben noch nicht begriffen, dennoch ohne Weiteres zu vollziehen. Mochte der Hausbesitzer sich wundern, daß man das Mahl heute schon bestelle; der Meister, der König in Israel, ließ ihm's sagen, ließ ihm den Grund angeben: „meine Zeit, die Zeit meiner Vollendung ist nahe!“ Auch für die Jünger war das zugleich die Motivirung der ungewöhnlichen Bestellung. Zudem sollte ja der Hausbesitzer selbst nicht, noch sonst ein Israelite, an dem vorgesetzlichen Mahl theilnehmen, nur der Herr mit dem geschlossenen Kreis der Jünger wollte es so essen,[1] und bei Ihm und seinen Jüngern war man schon gewohnt, auch Außerordentliches zu finden und erkannte dem Messias solche Freiheit zu. Noch während des Mahls deuten wiederholte Winke: „Einer unter euch wird mich verrathen!“ „Des Menschen Sohn gehe hin, wie von ihm geschrieben!“ auf das nahe Todesleiden, und dienen damit zugleich als neue Erklärungen, warum er jetzt schon das Passa mit ihnen halte. Der Schlußakt, die Einsetzung des Abendmahls, weist deutlich auf den nahen Versöhnungstod, auf Jesum, als das wahre Versöhnungslamm, das auch gegessen und sein Blut getrunken werden müsse, hin, und die Einsetzung dieser Feier als eines mnemonischen Ritus enthält vollends den Schlüssel des Verständnisses zu dem ganzen Akt, indem sie den Zusammenhang des neuen Gedächtnißritus mit dem alten und die Aufhebung des letztern für die Jünger des Herrn und damit für seine Kirche anzeigt. In der That, hier ist Alles voll innern Zusammenhangs. War das Passaopfer erfüllt, weil seine Bestimmung, auf das wahre Opferlamm vorbildlich hinzuweisen, mit dessen Ankunft ihr Ende erreicht hatte, so war dies auch mit dem Passamahl, der bloßen Gedächtnißfeier jenes ägyptischen Verschonungslamms, der Fall. Es galt nun ein anderes — das wahre, ewige Erlösen und Verschonen. Das Opfer der ewigen Liebe war es wohl werth, daß ihm, wie dort dem irdischen Verschonen ein fortwährendes Gedächtniß gestiftet wurde, eine gemeinschaftliche Liebes-

[1] Nach Philo war es damalige Tempelpraxis, daß jeder Israelite an der [illegible] das Lamm selbst schlachten durfte, ohne sich der Hülfe des Priesters zu bedienen: ἱερωσύνην τοῦ νόμου χαρισαμένου τῷ ἔθνει παντὶ μίαν ἡμέραν ἐξαίρετον ἀνὰ πᾶν ἔτος εἰς αὐτουργίαν θυσιῶν. Vita Moys. III, 29. Decal. § 30.

feier des Todes und Abschieds Jesu, die nun, der Natur der Sache nach, nicht bloß einmal im Jahr, sondern (wohl in Verbindung mit dem Wochencyclus) wöchentlich, ja noch öfter begangen, und daher nicht als Fest, sondern als gottesdienstlicher Akt, als Agape (sollte nicht auch das ἠγάπησεν, Joh. XIII, 1, dieser Anschauung entnommen sein?) betrachtet wurde. Wie natürlich aber, daß unter den gegebenen Umständen aus diesem Gedächtniß eine Mahlzeit, daß daraus am Passatag, bei der engen teleologischen Beziehung zwischen dem Tod Jesu und der Opferung des Lamms, zwischen der erlösenden Bedeutung beider, zwischen dem Essen des mosaischen Lamms und dem Genuß des wahrhaftigen Passa Christi, ein neutestamentliches Passamahl wurde, in welchem der Herr die alttestamentliche Feier zu ihrer wahren Form und Bedeutung erhob, sie eben dazu noch einmal, zum letzten Mal, wiederholte, und hiebei in ihrer bisherigen Gestalt abschaffte. Dann aber mußte er sie bei der Nähe seines Todes als alttestamentliche Feier, und eben weil sein Tod erst noch zu erwarten stand, auch als neutestamentliche Feier anticipiren. Diese ganze Metamorphose des Passamahls und voran ihre Basis, die Realisirung des typischen Passaopfers, war aber ein so gewaltiger Riß in das mosaische Gesetz, daß hiegegen die Verfrühung des Passa um 24 Stunden als eine ganz unbedeutende Abweichung vom Gesetz gar nicht in Betracht kommt, vielmehr in diesem Context der Ereignisse als eine Nebenfolge davon, dem Sinn der Handlung ganz conform und gewissermaßen nothwendig erscheint. Liegt ja doch ein Beweis davon, daß der Herr an das jüdische Ritual sich bei diesem Passa nicht mehr streng band, schon darin, daß er nach der Mahlzeit noch vor Mitternacht sich mit seinen Jüngern auf den Oelberg begab, somit außer Haus, was dem Juden gesetzlich verboten war (Exod. 12, 22), eine gesetzliche Bestimmung, deren Aufhebung unter den Juden der spätern Zeit durch die von Wieseler (chronologische Synopse S. 366) angeführte rabbinische Stelle wohl nicht außer Zweifel gesetzt ist. Das Abschiedsmahl Jesu ist daher nach Matthäus nicht bloß ein anticipirtes Passamahl, wie man zu sagen pflegt, als ob es nur ein letzter Akt des Gehorsams gegen das Gesetz gewesen wäre, an dem dann freilich die theilweise Abweichung vom Gesetz eine Irregularität und Sonderbarkeit ist, sondern ein Abrogativpassamahl, das den Uebergang der alt-

testamentlichen Oekonomie in die neutestamentliche, des Typus in die Erfüllung vor Augen stellen, zugleich die Bedeutung des Todes Jesu offenbar machen und ihm ein ewiges Gedächtniß stiften sollte.

Nur bei dieser Auffassung scheint auch eine andere Angabe des Matthäus ihren rechten Sinn zu haben.[1] Matth. 26, 4. 5 sagen die Hohenpriester, nachdem sie den Tod Jesu beschlossen haben, *μὴ ἐν τῇ ἑορτῇ, ἵνα μὴ θόρυβος γένηται ἐν τῷ λαῷ* (sc. *ἀποκτείνωμεν αὐτόν*), ein Beisatz, der schwerlich bloß die Anhänglichkeit des Volks an die Person Jesu hervorheben soll. Welchen Tag des Festes hatten sie aber in dieser Beziehung am meisten zu fürchten? Offenbar denjenigen, an welchem die ganze Menge auswärtiger Juden in Jerusalem beisammen war. Denn während in der Stadt selbst eine erbitterte zelotische Opposition gegen Jesum unter dem Volk, meist Anhängern der Priesterpartei, vorhanden war, sind dagegen die Nichtjerusalemiten, die Festbesucher, dem Herrn zugethan. Der Tag daher, an welchem diese Alle in Jerusalem beisammen waren, mußte für die Priesterpartei der bedenklichste sein, selbst in dem Fall, wenn sie die Hinrichtung durch die heidnische Obrigkeit bewerkstelligen wollte. Denn konnte alsdann nicht das auswärtige Volk ihren Anklagen, ihrem Geschrei die Spitze bieten, selbst ihre Berathungen im Synedrium einschüchtern, oder, wenn sie ihn über die Zeit des Festes auch nur gefangen hielten — ob er aber nach dem Fest noch da sein werde, wußten sie ja nicht — den Gefangenen befreien? Gerade aber jener Tag wäre es, auf den die Hinrichtung, auf den alle Gerichts- und Anklageakte fallen würden, wenn der Donnerstag schon der eigentliche Passaopfertag, die *ιδ΄*, gewesen wäre. Denn alsdann wäre der Freitag die *μεγάλη ἀζύμων*; das aber ist eben die Zeit, auf welche die Festbesucher nach dem Gesetz in Jerusalem sein mußten. Am Abend der *ιδ΄* mußten sie spätestens eintreffen, um das Lamm in Jerusalem zu schlachten und in der Nacht darauf zu essen; den Mazotritus konnten sie dagegen zu

[1] Mit Recht hat hierauf auch Theile N. krit. Journal II, S. 165 f. aufmerksam gemacht. *ἑορτή* ist Festzeit, nicht Festort, wie Wieseler chron. Synopse S. 367 meint. Das *δόλῳ* (Matth. 26, 4) besteht eben darin, daß sie ihn auf eine heimliche Weise, nicht vor der Menge von Festgästen, greifen, also hienach ihre Zeit wählen wollten. Darauf geht das *πῶς ἀνέλωσι* des Lucas 22, 2. Der Erfolg aber entspricht diesem Beschluß. Warum nicht lieber annehmen: eben die Art, wie die Ausführung wirklich erfolgte, habe dem Evangelisten Veranlassung gegeben, diesen Umstand hervorzuheben, als: der hohe Rath habe, um die Hülfe des Judas, die ihm eine geringe Gefahr vermeiden half, nicht unbenützt zu lassen, die gefürchtetste einer Hinrichtung am Hauptsammeltag des Volks gewagt?

Hause feiern, daher noch am Tag der ιε sich wieder nach Hause begeben (5. Mos. 16, 5 ff.). Eben aber jene Furcht der Hohenpriester vor der Stimmung des auf diesen Tag massenhaft in der Stadt versammelten auswärtigen Volkes scheint der Grund, warum sie sich beeilten, den Prozeß so schnell zu beendigen, daß am Schlußabend der ιδ' schon Alles vorüber und selbst der Stein dem Grabe aufgesetzt war. Eben darauf scheint denn auch jene Nachricht des Matthäus, μὴ ἐν τῇ ἑορτῇ, ihrer Tendenz nach, mit bezogen werden zu müssen, die, wenn der Tod Jesu nicht wirklich so erfolgt wäre, wie es die Pharisäer wollten, schwerlich von dem Evangelisten der Erwähnung werth gefunden worden sein würde. War aber hienach der Freitag der Todestag Jesu und zugleich die ιδ', so mußte auch nach Matthäus das Abschieds- und Abendmahl, das letzte Passa des Herrn, 24 Stunden vor dem allgemeinen Passamahl der Juden stattgefunden haben, d. i. am Eröffnungsabend der ιδ', vom Donnerstag auf den Freitag der Leidenswoche. So verstand man im Wesentlichen schon in der ältesten Kirche die Matthäus-Relation. Hat auch Clemens Alexandrinus darin geirrt, daß er dem Abschiedsmahl des Herrn die Form des Passamahls abspricht, wozu er durch den Gegensatz gegen die judaistischen Quartodecimaner geführt wurde, darin hat er doch richtig gesehen, daß er das Abschiedsmahl als eine Erklärung betrachtete, das typische Mahl sei nun durch die typische Erfüllung aufgehoben (αὐτίκα ἐδίδαξε μὲν τοὺς μαθητὰς τοῦ τύπου τὸ μυστήριον τῇ ιγ'), und wohl auch die dabei eingesetzte Abendmahlsfeier als die neutestamentliche Verklärung des Passamahls ansah.

So aufgefaßt haben wir bei Matthäus und Johannes dasselbe Abschiedsmahl, dessen Anfang bei Beiden auf denselben Wochen-, Monats- und Ritustag fällt, auf den Abend zwischen der ιγ' und ιδ'; Beide stehen auf demselben specifisch-christlichen Standpunkt der Aufhebung des Gesetzes; Beide halten den ideellen und teleologischen Zusammenhang des alten und neuen Testaments fest. Dagegen tritt bei dem Einen, bei Matthäus, die formelle Verwandtschaft des Christenthums mit dem A. T. mehr hervor, und demgemäß stellt sich ihm das letzte Mahl des Herrn vorzugsweise unter dem Gesichtspunkte eines zu seiner wahren Bedeutung erhobenen, in seiner mosaischen Form und vorbildlichen Bedeutung abrogirten neutestamentlichen Passaessens dar, während bei Johannes diese Seite des Mahls, seine Verwandt-

schaft mit dem alttestamentlichen Ritus zurück-, dagegen das negative Moment, daß es keine streng gesetzliche Handlung mehr gewesen, daß es vor dem eigentlichen Festtermin der Juden stattgefunden, hervortritt. Wenn bei Matthäus der Zusammenhang beider Oekonomien in die Mahlzeit selbst gesetzt wird, so liegt derselbe bei Johannes in dem Objekt der Festmahlzeit, in der Schlachtung des Lamms, in der Parallele zwischen dem vorbildlichen und dem wahren Opferlamm, und die Congruenz der Todeszeit Jesu mit der Opferzeit des mosaischen Lamms steht daher bei dem vierten Evangelisten vorzüglich im Licht. Andererseits sind dem Lieblingsjünger, auf dem Standpunkt seines persönlichen Verhältnisses zu dem Herrn und des in ihm zu voller Bestimmtheit entwickelten christlichen Bewußtseins, an dem Abschiedsmahl eben die Scheidescenen, die unvergeßlichen letzten Reden des Meisters, in denen er die reiche Fundgrube, die Grundlage und Skizze aller Seiten des in der christlichen Kirche entwickelten Glaubens und Lebens erkannte, wichtiger als jener alttestamentliche Berührungspunkt, der dem Matthäus auf dem Standtpunkt seines christlichen Bewußtseins das Nächstliegende und Wichtigste war.[1] Ihm ist daher das Abschiedsmahl mehr das δεῖπνον der letzten ἀγάπη, die letzte Agape selbst, der Quellpunkt der letzten vollen Ergüsse der Geistesfülle seines Herrn, seiner Aufschlüsse über das innere Glaubensleben, über den Inhalt des Glaubens, über die weiteren Geistesentfaltungen in der Kirche, über die verborgene Lebensgemeinschaft Christi mit den Gläubigen — in der That ein Zeichen der Originalität beider Evangelisten, kraft welcher ein Jeder von ihnen in seinen Aufzeichnungen aus dem Leben Jesu ganz seiner eigenthümlichen Anschauungsweise in Conception und Ausführung folgt, der Eine mehr das Aeußere, Faktische und die leichter sich imprimirenden Gleichnisse, der Andere mehr das Innere und Tiefste, wie es erst später ganz verstanden werden konnte, der Eine die Erscheinung des Herrn mehr nach ihrer dem alten Testament verwandten äußern Form, der Andere mehr nach ihrem das alte Testament überragenden innern Wesen wiedergibt, keiner ohne die andere Seite zugleich anzudeuten, Beide vollkommen wahr, aber nach den Anschauungen zweier der Zeit nach weit auseinander liegenden Entwicklungsstufen des christlichen Bewußtseins der Apostel selbst;

---

[1] Auf ähnliche Weise erklärt die Sache auch Frommann theol. Studien und Kritiken 1840, p. 4, S. 885 f.

Matthäus auf dem Standpunkt des ältesten apostolischen κήρυγμα, der Predigt der Judenapostel, in judenchristlichen und palästinensischen Kreisen; Johannes auf dem der spätesten apostolischen Erkenntnißstufe und Predigtweise, welche die Entwicklungen der Kirche bis zum Schluß des ersten Jahrhunderts vor sich und unter heidenchristlichen Gemeinden ihren Schauplatz gefunden hatte. Die Palästinenser, die Judenchristen, sind es daher besonders, welche auf jener ersten Entwicklungsstufe zurückgeblieben, ja über sie hinaus theilweise in's eigentliche Judenthum zurückgesunken, in dem kirchlich anerkannten, ohnehin in Palästina besonders und überhaupt wohl am frühesten allgemeiner verbreiteten Matthäus, der für sie noch die meisten Berührungspunkte darbot, eine Stütze suchen, während die Katholiker des zweiten Jahrhunderts sich vor Allem auf Johannes stützen, mit demselben aber Matthäus und das Petrinische κήρυγμα zu vereinigen wissen, und Paulus mit Luc. 22, 27 gerade in diesem Punkt die innere Vereinbarkeit und geschichtliche Wahrheit beider Darstellungen, der synoptischen und Johanneischen, durch seine Angaben (1. Corinth. XI, 23 f.) verbürgt. Wie von Palästina das Judenchristenthum, so geht von Kleinasien die Paulinisch-Johanneische Reaktion dagegen und die Vertheidigung des autonomischen Christenthums aus und fließt in Rom in das umfassende katholische Christenthum zusammen, in welchem sofort beide Seiten, die der Verwandtschaft und des Gegensatzes zum A. T., grundsatzmäßig verknüpft werden, jedoch auf der Basis der alttestamentlichen Elemente, und daher später mit Ueberwiegen der letzteren und Zurücktreten der Paulinisch-Johanneischen Innerlichkeit.

III. Ergebniß für die Evangelien des Marcus und Lucas.

Müssen wir hienach das Matthäus-Evangelium auch in der Art, wie es das Verhältniß der jüdischen Monats- und Ritustage zu den christlichen Heils- und Wochentagen bestimmt, wie ohnehin in Absicht auf die letzteren selbst mit dem vierten Evangelisten im Einklang finden, so fragt sich nur noch, ob dies auch von dem zweiten und dritten Evangelium gesagt werden kann, den Werken von Nichtaugenzeugen? Daß diese Evangelien Ueberarbeitungen sind, bei welchen die Urgeschichte Christi aus früheren apostolischen Aufzeichnungen mit

Benützung auch der mündlichen Zeugnisse der Apostel selbst zusammengestellt ist, geht, wie aus dem Charakter dieser Evangelienschriften, so aus ihrem Verhältniß zu Matthäus und Johannes in der vorliegenden Frage hervor, wenn es auch nicht der dritte Evangelist (Luc. 1, 1 ff.) selbst von sich sagte. Unverkennbar aber sind die Quellen der beiden Synoptiker die palästinensischen der ältesten Zeit und Matthäus selbst. Beide benützten jedoch diese Quellen auf eigenthümliche Weise: der Eine zu einer kürzern Skizze auch für Nichtjuden, der Andere zu einer vollständigern Zusammenstellung dessen, was er vorfand, mit Einreihung und Hervorhebung derjenigen Elemente des palästinensischen Materials apostolischer Erinnerungen aus dem Leben Jesu, in welchen die von Paulus in's Licht gesetzte Seite des Christenthums ausgesprochen war. Beide zeigen sich als Ueberarbeiter auch darin, daß sie das Unbestimmte der ersten Aufzeichnungen aus ihrer Auffassung des Zusammenhangs der Begebenheiten und ihren mündlichen und schriftlichen Quellen apostolischen Ursprungs, wo sich ihnen eine bestimmtere Annahme aufdrängt, ergänzen. So scheidet in der Leidenswoche selbst, was nach Matthäus (21, 1–23) auf zwei Tage zu fallen scheint (21, 1. 17. 18), Marcus (XI, 1. 12. 20) in drei Tage, wogegen Lucas, vermuthlich weil er in seinen Quellen zu wenig sichere Anhaltspunkte, vielleicht auch nicht durchgängige Einstimmung der Angaben fand, für die Streitreden der Passionswoche gar keine oder nur unbestimmtere Zeitangaben hat, wie das *καὶ ἐγένετο ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν ἐκείνων* (20, 1). Gerade in Betreff des Abschiedsmahls Jesu, das auch diese zwei Synoptiker einstimmig mit Matthäus und Johannes auf den gleichen Wochentag verlegen, haben Beide eine bestimmtere Deutung. Beide geben von der *πρώτη τῶν ἀζύμων* des Matthäus aus und erklären sie ihren nichtjüdischen Lesern richtig durch die Angabe des auf diese *πρώτη* fallenden jüdischen Ritus, des Passaopfers, *ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον* (Marc. 14, 12) und *ἐν ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα* (Luc. 22, 7). War nun auch die *πρώτη ἀζύμων* im Allgemeinen richtig die *ιδ'*, der Tag der Schlachtung des Lamms,[1]

---

[1] Origenes premirte diesen Beisatz. Sic ergo apparet, sagt er, quod una eademque dies erat *paschae*, quando oportebat immolare pascha, et *azymorum*, quando oportebat tollere fermentum vetus et azyma manducare cum carnibus agni; et dies quidem paschae una erat, azymorum autem septem, connumerata videlicet die paschae cum ceteris sex. Ser. Comm. in Matth. IV. S. 406 ed. Lommatzsch. Eine spätere ungenaue Chronologie; der Tag des Passaopfers, die *ιδ'*, wird vielmehr von der *μεγάλη ἀζύμων* dem ersten der sieben Mazettage als ein achter, als eigentlicher Passatag im A. T.

so war dennoch durch diesen Zusatz der von Matthäus unbestimmter angegebene Zeitraum, zu welchem nach seinem Ausdruck noch der Schlußabend der ιγ' gerechnet werden konnte, schon auf eine Weise eingeengt, bei welcher, des unbestimmteren *ἦλθε δὲ ἡμέρα τῶν ἀζύμων* (Luc. 22, 7) ungeachtet, wenigstens bei Marcus jener Schlußabend der ιγ' nicht mehr so leicht mißverstanden werden konnte, vielmehr es den Anschein gewinnen mußte, erst im Lauf der ιδ' haben die Jünger den Herrn über die Passabereitung gefragt, das Passaabendmahl habe also nicht früher als am Schlußabend der ιδ' stattgefunden; und das um so mehr, als beide im Allgemeinen ganz von der in ihren Quellen vorherrschenden Auffassung des Abschiedsmahls als eines neutestamentlichen Passamahls ausgingen und daneben die bei Matthäus vorhandenen Spuren der Verlegung desselben auf den Eröffnungsabend der ιδ' (Matth. 26, 18), bei Lucas auch die zweite (Matth. 26, 5) sich in ihren Darstellungen durch die bloße Vertauschung einiger Worte für die von Matthäus gebrauchten verwischt haben. Gleichwohl hat Marcus außer jenem einzigen Beisatz für nichtjüdische Leser zur *πρώτῃ ἀζύμων*, der noch dazu an sich richtig und nur dem Worte nach zu eng ist, nichts, was über die Relation des Matthäus hinaus zu der Annahme nöthigte, der Herr habe sein Abschiedsmahl gleichzeitig mit der gesetzlichen Passafeier des jüdischen Volks gehalten und der Donnerstag sei die ιδ' selbst gewesen.

Günstig ist dagegen der Annahme einer Feier vor dem gesetzlichen Termin:

1) bei **Marcus** und **Lucas** die Art, wie die Herberge zum Passa bestellt wird, auf die bei Matthäus das *δεῖνα* (26, 18) anspielt. Wenn erst am späten Nachmittage der ιγ' mit anbrechender ιδ' der Herr das Mahl bestellen und zwar für den Spätabend desselben Tages ιγ'—ιδ' bestellen ließ, so konnte dies nur in dem Fall noch gut ausgeführt werden, wenn die Jünger alsbald einen schon völlig bereiteten Saal trafen. Wie und wo aber in der Eile einen solchen finden? *Ποῦ ἑτοιμάσομεν*. Der Herr bezeichnet ihnen auf wunderbare Weise den Hausbesitzer, der ihnen einen gerüsteten Saal zeigen und auf seinen Befehl (cf. *τὸ κατάλυμά μου* und die ganze Art der Frage Marc. 14, 14) alsbald willig sein werde, ihn herzugeben. Nur so tritt auch dieser ganze Hergang in sein rechtes Licht, aus welchem Olshausen bibl. Comm. II, S. 414 vergeblich eine ganz natürliche verabredete Sache, Meyer (krit. exeget. Comm. zu Matth. 26, 18 S.

unterschieden. Nach Origenes hat der Herr am 14/15. Nisan Passa gehalten. Wie er den Johannes damit vereinigte, ist nicht bekannt.

430) ohne zureichenden Grund eine spätere Tradition machen will. Man vergl. Grotius a. a. O. 1, S. 506.

2) Günstig für dieselbe Annahme ist ferner bei Lucas

a) der Zug, daß die Jünger erst auf den Befehl Jesu hin, das Passamahl zu bestellen, die Frage an ihn richten: wo? Denn wenn auch diese Frage der Jünger schon am Schlußabend der ιγ΄ ganz natürlich und es auch damals schon nicht zu früh war, vorsorglich an die Bestellung zu denken, obwohl das Mahl erst mehr als 24 Stunden nachher gehalten werden sollte, so wird dagegen die Sache noch einfacher, wenn der Herr selbst ihnen durch seinen gegen den Schluß der ιγ΄ gegebenen Befehl zur Bestellung den Anlaß gab, schon am 13. Nisan die Frage an ihn zu richten.

b) Günstig ist ferner bei Lucas das unbestimmte *ἦλθε δὲ ἡμέρα τῶν ἀζύμων*, in welchem nicht liegt, daß dieser Tag, die ιδ΄, schon eingetreten, sondern nur, daß sie ganz nahe war.

c) Bei dem ganzen übrigen Hergang der Mahlzeit hat der Bericht des Lucas nichts, was über Matthäus hinaus für eine Congruenz der ιδ΄ mit dem Donnerstag sprechen könnte, als die Worte, mit denen Jesus das Abschiedsmahl eröffnet haben muß: *ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν πρὸ τοῦ με παθεῖν· λέγω γὰρ ὑμῖν, ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ φάγω ἐξ αὐτοῦ, ἕως ὅτου πληρωθῇ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Θεοῦ.* Allerdings geht es nicht an, diese Worte mit den Kirchenlehrern des zweiten und dritten Jahrhunderts, z. B. Hippolytus, von dem jüdischen Passa des folgenden Tags zu verstehen, das der Herr noch gewünscht hätte, mit seinen Jüngern zu essen, das er aber nicht mehr mit ihnen halten werde. *Τοῦτο τὸ πάσχα* ist ohne Zweifel ein gegenwärtiges Passa, das er bereits zu halten begonnen hatte. Allein wo liegt in diesen Worten eine Spur davon, daß dieses bereits begonnene Passa gleichzeitig mit den Juden, daß es nicht am Eintrittsabend der ιδ΄ gehalten worden sei, also vor dem gesetzlichen Termin? Vielmehr scheinen die Worte selbst eben auf das Letztere zu führen. Mit Nachdruck sagt der Herr: „es hat mich herzlich verlangt, **dieses** Passa mit euch zu halten, ehe denn ich sterbe. Dieses Passa! Konnte er's noch so nennen, wenn es, obwohl sonst normal, doch nicht zur gesetzlichen Zeit stattfand? Das Passa des Messias war dieses Abmangels ungeachtet dennoch in den Augen seiner Jünger und an sich gewiß ein wahrhaftiges Passa, ja hier konnte und mußte er's mit doppelter Emphase so nennen. War doch das Mahl, zu dem seine Wünsche voraneilten, ein Passa von ganz eigenthümlicher, von höchster Bedeutung. Dieses Passa, d. i. dieses feierliche Ab-

schieds-, Leidens- und Todes-Passa, in dem das typische erst zu seinem Wesen kommt, das hinfort von allen meinen Gläubigen zu meinem Gedächtniß gehalten werden soll, die Vorfeier meines Opfers am Kreuz, bei der ich mich selbst als das wahre Passalamm euch noch zu eigen geben wollte, das euch schon durch seine vorgesetzliche Zeit die Abrogation des Gesetzes anzeigt, diesen Gipfel der Passafeier hat mich herzlich verlangt, mit euch zu halten (m. vergl. Grotius a. a. O. I, S. 900). Trefflich passen dazu die Worte: *ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα*. Ohne diesen gewaltigen Drang seines Herzens den Jüngern in einer letzten bedeutungsvollsten Passafeier den Sinn des Typus, die Kraft seines Versöhnungstodes, die Liebe, die ihn zum Opfer am Kreuz treibe, selbst noch aufzuschließen, dabei sich ihnen zu eigen zu geben und ein Gedächtniß seines Opfers und dieses Abschieds zu stiften — ohne diesen gewaltigen Herzensdrang hätte der Herr das Passa nicht schon jetzt, vorgesetzlich gehalten. Trefflich passen dazu ferner die Worte: *πρὸ τοῦ με παθεῖν* u. s. w. „mein Tod ist nahe, ich werde das Passa nicht mehr mit euch halten, bis es erfüllt ist im Reiche Gottes — entweder geheimnißvoll — das, was jetzt noch bevorsteht als Schlußakt meiner Wirksamkeit auf Erden, das große Ereigniß im Reiche Gottes, das Leiden und Sterben des Menschensohns — oder auf das Passamahl selbst bezogen — bis ich im Reich Gottes, in dem Reich der Herrlichkeit, ein vollkommenes, das große Abendmahl, das große Liebesmahl, das große Erinnerungsmahl meines Versöhnungstodes, wobei ich mich selbst euch noch in höherm Maaße ganz mittheile, mit euch halten werde. Man vergl. Luc. 22, 30, Marc. 14, 25. *ὅταν αὐτὸ πίνω καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Θεοῦ*. Apok. 3, 20. 19, 9.

Können wir hienach auch **bei den beiden andern Synoptikern**, die einzige Erklärung der *πρώτη ἀζύμων* bei Marcus und Lucas ausgenommen, auf welche unter den vorliegenden Umständen kein Gewicht gelegt werden kann, keine Angabe finden, welche über **Matthäus** hinaus zu der Annahme treibt, der Donnerstag des Abschiedsmahls sei die *ιδ′*, und nicht, wie **Johannes** berichtet, die *ιγ′* gewesen, so **löst sich auch bei Marcus und Lucas die ganze Differenz zwischen dem synoptischen und Johanneischen Passabericht in die schon bekannte verschiedene Auffassung des Abschiedsmahls zwischen Johannes und Matthäus auf**, deren Grund das verschiedene Alter dieser Berichte, die verschiedene Entwicklungsstufe des apostolischen Bewußtseins und daher auch der urchristlichen Geschichtschreibung ist, von der beide Berichte ausgehen; **faktisch**

aber stimmen sie zusammen, und auch bei Marcus und Lucas finden sich Spuren, daß die gegebene Auffassung des Matthäus die richtige im Sinn der palästinensischen Aposteltradition ist.

Schluß.

Wir können daher nicht umhin, die Resultate dieser Untersuchung für die Evangelienkritik dahin kurz zusammenzufassen: Schon in der Mitte des zweiten Jahrhunderts hatte sich ein Cyclus von Evangelienschriften herausgestellt, deren apostolischer Ursprung durch zuverläßige, noch ganz frische Tradition in der Kirche verbürgt war. Zwei Evangelien, das erste und vierte, treten in diesem Cyclus als Werke von Uraposteln und Augenzeugen bestimmt hervor und stehen daher in der Kirche bereits in unantastbarem Ansehen als urgeschichtliche Berichte von vollkommener Glaubwürdigkeit. Ihre Eigenthümlichkeit und Verschiedenheit gegen einander fällt zusammen mit der in der Kirche des ersten Jahrhunderts und im Apostelkreise selbst offenbaren Verschiedenheit der Richtungen; der Angelpunkt, um den sie sich dreht, ist die Hauptfrage des ersten Jahrhunderts, welche durch alle Entwicklungen desselben durchgeht, das Verhältniß des N. T. zum A. T., des Evangeliums zum Nomos. Stehen sie auch beide in der Hauptsache auf dem Boden des specifischen Christenthums, gehen sie auch gleichmäßig von der organischen und teleologischen Einheit und Continuität beider Religionsökonomien aus, wie von der immer mehr in's Licht tretenden Differenz und Erhabenheit der neuen gegenüber der alten, als der Erfüllung über das Vorbild, die σκιά: so stehen doch — und was ist begreiflicher als das — gerade die frühesten Berichte auch noch am meisten auf dem Boden alttestamentlicher Form und Anschauungsweise und stellen die Erscheinung des Herrn von der Seite ihres formellen Anschlusses an Gesetz und Propheten dar, wogegen der späteste Apostelbericht auch über diese alttestamentliche Form beinahe ganz hinausgeschritten ist, und an der Person Jesu wie aus seinem Leben vorzugsweise das Eigenthümliche, über den Nomos unendlich Erhabene der neutestamentlichen Offenbarung, die Fülle göttlichen Glaubenslebens und specifisch-christlichen Glaubensbewußtseins hervorhebt, was Alles in einem Apostel wie Johannes unter der Leitung des h. Geistes je länger je mehr in Erinnerung und Bewußtsein treten mußte. Beide Arten von Berichten

enthalten so zugleich eine Entwicklungsgeschichte der Apostel selbst, deren End- und Anfangspunkte sie darstellen; beide vereinigen und ergänzen sich zu einem vollkommenen Bild des Herrn, sie geben die hiezu nöthigen Grundzüge, wenn sie auch gar nicht darauf Anspruch machen, eine vollständige Geschichte seiner Erscheinung auf Erden sein zu wollen (Joh. 20, 30 f. 21, 24 f.). Als ihre Krone steht das vierte Evangelium da, das neben seiner eigenen, sehr beachtungswerthen äußern Bezeugung und seinem höchst glaubwürdigen Selbstzeugniß vor Allem durch seinen innern, unauflösbaren, organischen Zusammenhang mit der unzweifelhaft ächt Johanneischen Passaobservanz der kleinasiatischen Kirche als ein authentisches Werk des Lieblingsjüngers mit der möglichsten geschichtlichen Evidenz beurkundet ist. Die Geschichte der Passafeier aber mit ihren sicher verbürgten, bis in's erste Jahrhundert zurückgehenden Zeugnissen ist eine der stärksten äußeren Beglaubigungen des uralten und wahrhaft apostolischen Ursprungs jener Evangelienberichte, ein Faden der Ariadne durch die Irrgänge der so viel anregenden und eben so viel irrgreifenden Kritik, ein Punkt in der Geschichte der ältesten Kirche, der, wie irgend einer, geeignet ist, auf die rechte Spur zu leiten und uns, da er bis in's Zeitalter der Apostel hinaufreicht, einen Halt zu gewähren, eine nahe Felsenzinne, von der aus mit Hülfe der neutestamentlichen Urkunden sichere Blicke in jenes gelobte Land, in den Herd der Bewegungen der ersten apostolischen Zeit, nach Palästina und Kleinasien, geworfen werden können, Blicke, die uns in Johannes und Matthäus, in Petrus und Paulus, bei aller Verschiedenheit ihrer Individualität, gleichwohl in dem Wesen des Christenthums einige und engverschlungene Apostelpaare mehr und mehr erkennen lassen werden.

I. Verzeichniß der Urkunden-Beilagen.

II. Wort-, Sach- und Namen-Register.

A.

B.

C.

eine Frucht des individuellen Entwicklungsganges des Verfassers in religiösen Dingen, aber „eine goldene Frucht in silberner Schale“, das reife Produkt tiefen Forschens über die geistige Natur des Menschen und seine Verbindung mit Gott, das Resultat ernsten Ringens und Strebens nach Erkenntniß Gottes und der Dinge, endlich der Beweis, daß der Verfasser zu einer solchen Erkenntniß, zu einem solchen Einklang des Göttlichen im Menschen zu seinem Ursprunge siegreich hindurchgedrungen. Daher die Ueberzeugungskraft in den Beweisen, die Klarheit in der Durchführung, die Würde der Behandlung, daher der begeisterte Schwung der Sprache: Eigenschaften des Werkes, die Jedem, er möge auf einem Standpunkte stehen, auf welchem er wolle, unbedingt die höchste Achtung vor der schönen Innerlichkeit einer Individualität mit solch' erwecktem Seelenleben abzwingen.

Das Bekenntniß

der

Deutschkatholiken und Lichtfreunde.

Nebst einem Nachwort an G. G. Gervinus.

Von

Dr. Gustav Widenmann.

Geheftet. Preis 7 Ngr. oder 21 kr.

Das theolog. Kirchenblatt zur allgemeinen Kirchenzeitung spricht sich in Nro. 22 über diese Schrift also aus:

Vorliegendes Schriftchen, das wir ungeachtet seines geringen Umfanges dem Wichtigsten und Bedeutendsten, was die literarische Tagesfluth hervorgebracht hat, zuzählen, leistet weit mehr, als sein Titel zu versprechen scheint. Der Verfasser, ein Laie, der aber mehr und tiefer als viele Theologen über die wichtigsten religiösen Probleme nachgedacht hat, bekennt sich nach seiner eigenen Versicherung im Vorworte zu dem vollständigen christlichen Dogma, aber anstatt wie dies bisher von rechtgläubiger Seite immer nur geschehen, den Gegensatz herauszuheben, in welchem das Bekenntniß der Deutschkatholiken und Lichtfreunde zu dem dogmatischen Christenthume stehe, fühlt er sich getrieben, vielmehr den Zusammenhang zwischen dem Bekenntnisse der genannten Kirchenparteien und den christlichen Glaubensartikeln nachzuweisen und insbesondere die Meinung geltend zu machen, daß jenes Bekenntniß eine unerläßliche Vorstufe des christlichen Glaubens sei. Aus solcher Auffassung ergibt sich ihm dann die praktische Folgerung, daß die Erscheinung von kirchlichen Parteien, welche sich zunächst auf jene Vorstufe beschränken, weit entfernt, ein Abfall vom Christenthume zu sein, vielmehr eine ganz natürliche Sache und ein Zeichen gesunder Fortbildung des kirchlichen Lebens sei, und daß man dieselbe nicht nur ungern und aus äußeren Rücksichten, z. B. um das politische Leben von lästigen, ja gefährlichen Verwickelungen frei zu halten, sondern im Interesse einer gründlichen religiösen Fortentwickelung des Volkes gewähren lassen solle. — Wir schließen damit unser Referat über obige inhaltreiche Schrift und wünschen, daß dieselbe, welche die religiös kirchlichen Fragen unserer Zeit in einem durchaus neuen Lichte erscheinen läßt, in den weitesten Kreisen die Berücksichtigung und Beachtung finden möge, die sie in so hohem Grade verdient.

246

